PR. DR. ALEXANDRU LETEA

NEBUNI ȘI NEBUNIE PENTRU HRISTOS. AGHIOGRAFIE ȘI AGHIOFANIE ÎN SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
LETEA, ALEXANDRU

Nebuni și nebunie pentru Hristos: aghiografie și aghiofanie în spiritualitatea ortodoxă / pr. dr. Alexandru Letea ; vol. tipărit cu binecuvântarea Presfințitului Părinte Nestor, Episcopul Devei și Hunedoarei. - Deva : Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2026

Conține bibliografie

ISBN 978-630-6591-22-0

2

DTP & Layout: Pr. Mircea Mihuleț

© Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, 2026
Toate drepturile rezervate / All rights reserved

PR. DR. ALEXANDRU LETEA

NEBUNI ȘI NEBUNIE PENTRU HRISTOS. AGHIOGRAFIE ȘI AGHIOFANIE ÎN SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

Volum tipărit cu binecuvântarea
Preasfințitului Părinte
† Nestor,
Episcopul Devei și Hunedoarei

Editura Episcopiei
Devei și Hunedoarei
2026

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE 11

CUVÂNT DE MULȚUMIRE 17

INTRODUCERE 21

1. Motivația și alegerea temei 23

2. Obiectul și premisele cercetării 23

3. Scopul și originalitatea 26

4. Metodologia cercetării 28

5. Stadiul cercetării 29

6. Structura și conținutul 39

7. Limitele și dificultățile cercetării 45

PROLOG: AGHIOGRAFIA NEBUNILOR PENTRU HRISTOS, ÎNTRE METODOLOGIE ȘTIINȚIFICĂ ȘI CUNOAȘTERE TEOLOGICĂ 47

CAPITOLUL I. INCURSIUNE ÎN ISTORIA CONCEPTUALĂ A NEBUNIEI 55

I.1. Evoluția istorică și culturală a conceptului de ,,nebunie" 55

I.2. Fenomen și terminologie în filosofia și medicina antică 60

I.3. De la ,,corăbiile nebunilor" din Apus la ,,xenones" în Bizanț. O privire realistă asupra atitudinii medievale 64

I.4. ,,Elogiul nebuniei" versus patologizarea modernă 71

CAPITOLUL II. FUNDAMENTAREA BIBLICĂ ȘI RECEPTAREA PATRISTICĂ A NEBUNIEI PENTRU HRISTOS 75

II.1. Un alt fel de nebunie, în lumina Scripturii 75

II.1.1. Înțelepciunea și nebunia 79

II.1.2. Necredința și nebunia 80

II.1.3. Vocația profetică și nebunia 82

II.1.4. Nebunia iubirii dumnezeiești 85

II.1.5. Nebunia crucii 88

II.1.6. Nebunia propovăduirii 91

II.2. Receptarea patristică. Semnificația laică și dimensiunea sacră ... 94

II.2.1. Mărturii ascetice și patristice 94

II.2.2. Cinicii și nebunii pentru Hristos 100
II.2.3. Stâlpnicii și nebunii pentru Hristos 104

CAPITOLUL III. NEBUNIA PENTRU HRISTOS ÎN SPIRITUALITATEA BIZANTINĂ 111
III.1. Contextul istoric și teologic al apariției în lumea bizantină ... 111
III.2. Conceptul de salos (σαλός) în tradiția bizantină 124
III.3. Vieți de sfinți nebuni pentru Hristos din spațiul bizantin. Sfântul Simeon din Emessa (sec. VI); Sfântul Andrei din Constantinopol (sec. IX-X); Cuviosul Vasile cel Nou (sec. X) 129
III.3.1. Viața Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos din Emessa (sec. VI) 130
III.3.1.1. Autorii, scrierile și datarea istorică 131
III.3.1.2. Receptarea Vieții Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos în izvoarele aghiografice 139
III.3.1.3. Viața și lucrarea Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos, după textul lui Leontius de Neapolis 142
III.3.2. Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos din Constantinopol (sec. IX-X) 160
III.3.2.1. Contextul istoric și teologic al celei de a doua etape a manifestării nebuniei pentru Hristos, la Constantinopol 160
III.3.2.2. Autorul, datarea istorică, sursele aghiografice și receptarea Vieții lui Andrei Salos în spațiul ortodox 163
III.3.2.3. Viața Sfântului Andrei, cel nebun pentru Hristos, din Constantinopol, după biograful său Nichifor 171
III.3.3. Viața Sfântului Vasile cel Nou (Constantinopol, sec. X) 181
III.3.3.1. Literatura bizantină de tip vizionar-eshatologic și contextul teologic al secolului al X-lea în Constantinopol 181
III.3.3.2. Istoria textului, sursele aghiografice și receptarea Vieții Sfântului Vasile cel Nou 183
III.3.3.3. Viața Sfântului Vasile cel Nou, scrisă de ucenicul său Grigorie 185
III.4. Înnoirea căilor cunoștinței. Teologie și teurgie în lucrarea mistică a Bisericii. Posibile convergențe spirituale 196

III.4.1. Sfântul Isaac Sirul și Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos 200
III.4.2. Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos 205
III.4.3. Sfântul Vasile cel Nou și vămile văzduhului 211

CAPITOLUL IV. NEBUNIA PENTRU HRISTOS ÎN TRADIȚIA DE INFLUENȚĂ RUSĂ 221
IV.1. Incursiune în istoria spiritualității ruse și contextul apariției și dezvoltării fenomenului iurodstvo. Paradigma aghiografică bizantină și specificul rusesc 221
IV.2. Conceptele de *iurodivîi* și *blajenîi* 241
IV.3. Perioada timpurie și apariția nebunilor pentru Hristos 244
IV.3.1. Faza kieveană și geneza iurodstvo 244
IV.3.2. Cuviosul Isachie de la Pecerska (sec. XI) 245
IV.3.3. Cuviosul Avramie din Smolensk (sec. XII-XIII) 254
IV.3.4. Cuviosul Procopie de la Ustiug (sec. XIII) 258
IV.4. Rusia medievală și locul nebuniei pentru Hristos în societatea rusă 268
IV.4.1. Etapa novgorodiană și cea moscovită. Urbanizarea fenomenului 268
IV.4.2. Cuvioșii Nicolae și Teodor din Novgorod (sec. XIV) 270
IV.4.3. Cuviosul Mihail Klopsko (sec. XV) 274
IV.4.4. Cuviosul Isidor din Rostov (sec. XV) 277
IV.4.5. Sfântul Nicolae Salos din Pskov (sec. XVI) 281
IV.4.6. Cuviosul Vasile Blajenîi din Moscova (sec. XVI) 286
IV.5. Nebunia întru Hristos, o provocare a modernității ruse 292
IV.5.1. Perioada modernă și contemporană. Declin și renaștere a fenomenului iurodstvo 292
IV.5.2. Sfânta Xenia (sec. XVIII, din Sankt Petersburg) 301
IV.5.3. Sfântul Teofil din Kitaev (sec. XIX) 308
IV.5.4. Mănăstirea Diveevo și nebunele lui Hristos, ucenice ale Sfântului Serafim de Sarov (Pelaghia, Pașa, Natalia, Maria) 314
IV.5.5. Sfântul Gavriil Georgianul (sec. XX) 322

IV.6. Iurodivîi ruși în ochii străinilor 336
IV.7. Locul lui iurodivîi în spiritualitatea și societatea rusă 343

CAPITOLUL V. NEBUNIA PENTRU HRISTOS ÎN SPAȚIUL ATHONIT ȘI ÎN CEL GRECESC 349
V.1. Spiritualitatea greacă și moștenirea bizantină a nebuniei pentru Hristos. Isihasmul de factură populară și nebunia sfântă 349
V.2. Sfinți și nevoitori nebuni pentru Hristos athoniți 353
V.2.1. Sfântul Nicodim din Tesalonic (sec. XIV) 353
V.2.2. Sfântul Sava Vatopedinul (sec. XIV) 358
V.2.3. Sfântul Maxim Cavsocalivitul (sec. XIV) 370
V.3. Vieți ale nebunilor pentru Hristos din spațiul grecesc contemporan. Sfânta Sofia din Kleisoura (sec. XX); Tarso Zagoreou (sec. XX, Atena); Steliana Mitsakidu (sec. XX) 388

CAPITOLUL VI. NEBUNIA PENTRU HRISTOS ÎN SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ 407
VI.1. Spiritualitatea ortodoxă românească - locul nebuniei pentru Hristos. Influența greacă și cea slavă și sinteza spirituală românească 407
VI.2. Circulația manuscriselor despre nebuni pentru Hristos și creația literară 412
VI.3. Exemple de nebuni pentru Hristos din spiritualitatea românească. Pustnicul Gherasim (sec. XIX); Părintele Irodion românul, viețuitor la Athos (sec. XX); Maica Antonina (sec. XX-XXI); „Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos (sec. XX-XXI) 425
VI.4. Receptarea nebuniei pentru Hristos în spațiul românesc. Evaluarea critică și redescoperirea contemporană 445

CAPITOLUL VII. DIMENSIUNEA TEOLOGICĂ A NEBUNIEI PENTRU HRISTOS. TRĂSĂTURI FUNDAMENTALE ȘI EVALUARE FENOMENOLOGICĂ 453
VII.1. Criteriile de bază ale autenticității nebuniei pentru Hristos ... 456
VII.1.1. Chemarea sau încredințarea pentru nevoința „nebuniei sfinte" ... 456
VII.1.2. Apatheia, în mijlocul patimilor lumii 459
VII.1.3. Lepădarea de sine și profunda smerenie 463

VII.1.4. Cunoașterea „prin har" și dreptarul credinței 465
VII.1.5. Iubirea „răstignită", asumarea păcatelor străine și slujirea semenilor 468
VII.1.6. Falșii nebuni pentru Hristos și reacția Bisericii 472
VII.2. Desacralizarea vieții sociale și hristocentrismul nebuniei pentru Hristos 478
VII.2.1. Nebunia pentru Hristos, de la aparenta iraționalitate și vădita sminteală la lucrare proniatoare și ziditoare 479
VII.2.2. Nebunia pentru Hristos, de la asceză izolată la vocație eclesială și socială 486
VII.2.3. Nebunia pentru Hristos - reacție la căderea morală a societății ... 492
VII.2.4. Nebunia pentru Hristos - reacție la relativismul vieții bisericești. Raportul harismă - instituție, tensiune și sinergie 496
VII.3. Harisme și dimensiune jertfelnică în viața nebunilor pentru Hristos 503
VII.3.1. Asceza extremă și aparentul dispreț față de trup 505
VII.3.2. Străvederea și rosturile lumii 509
VII.3.3. Proorocia și sensul istoriei 513
VII.3.4. Darul hristic al tămăduirii și vindecarea aproapelui 519
VII.3.5. Nebuna iubire către Dumnezeu 524

CONCLUZII 527

ANEXĂ: CALENDAR AL SFINȚILOR NEBUNI PENTRU HRISTOS ... 535
BIBLIOGRAFIE 539

LISTA ABREVIERILOR

AASS	*Acta Sanctorum*
AB	*Analecta Bollandiana*
BAR	*Biblioteca Academiei Române*
BHG	*Bibliotheca Hagiographica Graeca*
DOP	*Dubarton Oaks Papers*
PG	*Patrologiae cursus completus.* Series Graeca, ed. J-P. Migne
PL	*Patrologiae cursus completus.* Series Latina, ed. J-P. Migne
PO	*Patrologia orientalis*
PSB	*Părinți și scriitori bisericești*

CUVÂNT ÎNAINTE

Cartea de față este *Teza de doctorat* a părintelui Alexandru Letea susținută în catedra de Teologie morală din cadrul Facultății de Teologie din Arad. De o astfel de lucrare avea mare nevoie teologia românească. Despre *Nebuni și nebunie pentru Hristos* s-a scris prea puțin de către teologii ortodocși în general, cu toate că, în spiritualitatea noastră, prezența acestei categorii de sfinți este o constantă de-a lungul veacurilor. Sfinții *nebuni pentru Hristos* ocupă un loc unic în spiritualitatea ortodoxă prin comportamentul lor paradoxal și scandalos, dar profund ancorat într-o altfel de normalitate – una, adesea, răsturnată. *Nebunia pentru Hristos* nu este un simplu comportament excentric, spune autorul, ci o cale de sfințenie marcată de asumarea unui mod de viață provocator, prin care se denunță decăderea morală a societății, ipocrizia umană și formalismul religios determinate de trăirea superficială a vieții creștine. Ascunsă sub haina nebuniei simulate, această viețuire devine calea unei lucrări duhovnicești profunde, în care smerenia, iubirea jertfelnică și harismele devin mărturie vie a prezenței în lumea noastră a Împărăției lui Dumnezeu. *Nebunii pentru Hristos au conștiința că Dumnezeu se revelează în faptele și cuvintele nebuniei lor*.

Teologii și corpul eclesial au abordat cu prudență acest tip de sfinți și sfințenie, unii considerându-l ca străin de spiritul/normalitatea creștin(ă) și incomod pentru modul de prezență al Bisericii într-o societate desacralizată prin instituțiile ei. *Nebunia pentru Hristos* este totuși o dimensiune a spiritualității ortodoxe asumată de către Biserică prin canonizarea unor *nebuni pentru Hristos* și prin integrarea lor în sinaxare și în ciclul liturgic. Ea a fost recunoscută de Biserică ca o formă de nevoință ascetică, Sinaxarul Bisericii având integrate *vieți de sfinți nebuni pentru Hristos* începând cu perioada bizantină și până în vremurile moderne. Atitudinea rezervată pe care o întâlnim uneori în discursul teologic față de *nebunii pentru Hristos* este cauzată pe de o parte de complexitatea

și caracterul aparte al acestui fenomen, considerat adesea irațional și smintitor, iar pe de altă parte de pseudo-nebunia pentru Hristos care s-a dezvoltat în umbra celei autentice și care a necesitat reacție din partea Bisericii, inclusiv la nivel sinodal și canonic (a se vedea și traducerea: Serghei A. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos. O perspectivă istorică*, Editura Doxologia, col. Historia Christiana, 2020, 410 p.). Autorul își propune ca prin prezenta lucrare (pr. Alexandru Letea, *Nebuni și nebunie pentru Hristos. Aghiografie și aghiofanie în spiritualitatea ortodoxă*) să aducă lămuririle necesare pentru o mai clară distincție între nebunia autentică și pseudo-nebunia pentru Hristos. *Nebunia crucii* și a *propovăduirii Jertfei de pe ea* și *nebunii pentru Hristos* sunt, în opinia autorului, două forme distincte, dar complementare, de vestire și prezență vie a lui Dumnezeu în lumea umană. Nebunia crucii și propovăduirea ei, cunoscută sub denumirea de *forma liniștită*, a fost practicată cu precădere de către clerici, fiind asumată ca o modalitate de dobândire a smereniei, ca virtute practicată într-un desăvârșit anonimat. În acest caz, nebunia era ascunsă de privirea lumii, fiind orientată spre desăvârșirea lăuntrică și spre cultivarea smereniei întregi. *Nebunia pentru Hristos* a clerului trebuia să fie o formă anonimă de sfințenie, care să fie dezvăluită doar după trecerea în veșnicie a celui în cauză. Dacă cineva începea să bănuiască, câtă vreme nebunul pentru Hristos era încă în viață, că acesta se prefăcea a fi nebun pentru a dobândi smerenia, atunci nebunul își pierdea nimbul desăvârșirii. Pentru a evita dezvăluirea (cunoașterea de către ceilalți a nebuniei virtuoase a lui), de-a lungul timpului, comportamentul extravagant al nebunului a devenit din ce în ce mai puțin agresiv și mai accentuat profetic în așteptarea împlinirii a ceea ce nebunia lui prevestea.

Cea de-a doua manifestare, *forma provocatoare*, mult mai vizibilă și frecvent întâlnită, este „caracterizată printr-o prezență activă și adesea scandaloasă în spațiul public. Nebunii pentru Hristos, care au urmat această cale, au părăsit izolarea ascetică pentru a deveni mustrători dar și curățitori ai decăderii morale din cetăți și orașe. Prin comportamente paradoxale și gesturi sfidătoare, aceștia au denunțat ipocrizia, formalismul religios și degradarea valorilor creștine", scrie părintele Alexandru.

Astfel, vocația lor a căpătat o pronunțată dimensiune eclesială și profetică, devenind o formă de slujire a comunității prin biciuirea viciilor și îndemn la trezire duhovnicească. Părintele autor înșiră și semnele care certifică *nebunia pentru Hristos* autentică: nebunii pentru Hristos porneau în misiunea lor duhovnicească abia după ce primeau o chemare din partea lui Dumnezeu și dobândeau despătimirea; nebunia lor era simulată, în vreme ce în forul lor lăuntric ei erau perfect raționali și conștienți de rolul pe care îl împlineau în Biserică și în lume; nebunii pentru Hristos, chiar dacă păstrau o mare libertate de manifestare exterioară și interioară, erau integrați în viața Bisericii și își fundamentau învățăturile lor (trăite și rostite, rareori scrise) pe adevărul de credință; nebunia pentru Hristos a apărut și s-a dezvoltat într-un anumit context istoric și teologic, ca reacție la desacralizarea vieții sociale, în perioade în care creștinismul nu se mai manifesta pregnant prin martiriu; nebunia pentru Hristos s-a manifestat ca reacție la formalismul și lipsa de vitalitate a vieții bisericești, ei împlinind și abia apoi cerând, de la cei din jur, dedicare deplină în slujirea lui Hristos.

Studiile relevante asupra *nebunilor și nebuniei pentru Hristos* sunt împărțite de către autorul prezentei cărți în trei mari categorii: cercetări teologice, lucrări istorice și studii socio-culturale, pe care Părintele le abordează comparativ și interdisciplinar. Deși originar este un fenomen mai mult bisericesc, acest tip de nebunie a fost interpretată ca o formă de protest social și așezată la marginea sau chiar în afara ecclesiei. În acest sens autorul îmbină o perspectivă asupra nebuniei în Hristos pornind de la percepția occidentală asupra fenomenului pe care o completează apoi cu cea răsăriteană/ortodoxă punând în evidență principalele contribuții și direcții de interpretare. Lumea occidentală abordează nebunia pentru Hristos printr-o viziune istorică, culturală și în ultimul rând eclesială, în timp ce Biserica Răsăriteană propune o perspectivă inversă: întâi eclesială apoi culturală și istorică.

După ce autorul înșiră cercetările din Occident asupra *nebunilor pentru Hristos*, cele din limbile de circulație (franceză, engleză și germană) care oferă date precise asupra perioadei în care s-au manifestat acești

nebuni și elemente biografice și sociale din viața și activitatea lor, prezintă și analizează sursele aghiografice și perspectiva răsăriteană (grecească, rusă și românească) asupra fenomenului. În prezentarea scrierilor occidentale și orientale despre nebunii și nebunia lor întru Hristos, Părintele Alexandru evidențiază accentele istorice, sociale și teologice prezente la fiecare autor. În spațiul ortodoxiei românești, nebunia pentru Hristos este cunoscută prin prisma colecțiilor de vieți de sfinți, a sinaxarelor sau a volumelor, traduse din alte limbi, cu viețile nebunilor pentru Hristos. S-au tradus în limba română câteva studii ample care fac referire la nevoința nebuniei pentru Hristos. Între acestea pot fi menționate: Serghei A. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos. O perspectivă istorică*, Editura Doxologia, Tomáš Špidlík, *Mari mistici ruși*, tratează în capitolul 8 (nebunii pentru Hristos) tema nebuniei pentru Hristos în lumea rusă; tratatul lui Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor mintale* are, de asemenea, un capitol intitulat *O formă aparte de nebunie: nebunia pentru Hristos*, care, chiar dacă este redus ca dimensiuni, s-a consacrat ca o radiografie precisă și complexă, mai ales din punct de vedere teologic a nebuniei pentru Hristos. Mai pot fi menționate volumele *O istorie culturală a nebuniei. De la Biblie la Freud, de la casa de nebuni la medicina modernă* a lui Andrew Scull în traducerea lui Anacaona Mîndrilă-Sonetto și *Înțelepciunea psihopaților. Din experiența de viață a sfinților, spionilor și criminalilor în serie* scrisă de Kevin Dutton și tradusă în limba română de Anne-Marie Păcurar. Cele două traduceri țin de spațiul laic și nu analizează nebunia lucidă sau voită, ci nebunia patologică. În teologia românească nu există până în prezent nici un studiu amplu care să realizeze o perspectivă teologică asupra fenomenului în sine, ceea ce face ca lucrarea de față să fie o carte de pionerat în domeniu și absolut necesară. Există doar mențiuni asupra temei în cadrul altor studii sau volume de teologie, cercetări asupra răspândirii în arealul românesc a manuscriselor ce conțin vieți de sfinți nebuni pentru Hristos, sau abordări comparative inter-religioase asupra acestei practici sub aspect devoțional. Printre acestea pot fi enumerate: Mitropolitul Antonie Plămădeală, în studiul *Falsul misticism: încercare de tipologie* din cadrul volumului *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*,

în care mitropolitul Antonie Plămădeală vede *nebunia pentru Hristos* ca pe o supremă nevoință pe care o delimitează de falsa nebunie pentru Dumnezeu; Cătălina Velculescu, în volumul *Nebuni întru Hristos. Viața Sfântului Andrei Salos în vechi manuscrise și tipărituri românești*, Editura Paideia, București, 2007 – volumul este axat pe circulația manuscriselor vieții Sfântului Andrei Salos pe teritoriul țării noastre; Ioan Chirilă și Teofan Munteanu, *Psihologia în paginile Sfintei Scripturi*, Editura Christiana, 2012 – în volum găsim o foarte scurtă prezentare a conceptului de nebunie pentru Hristos, cu fundamentare biblică și patristică; Nicolae Toma Posa, *Nebunia pentru Hristos – o provocare pentru societate*, studiu publicat în Anuarul bisericesc de la Sibiu în anul 2016; Teodor Baconschi, *Râsul patriarhilor. O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană*, Editura Ratio et Revelatio, Oradea, 2019; Ioan Dumitru Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos, o fenomenologie a formelor de devoțiune extremă,* Editura Doxologia, Iași, 2020, volum în care autorul prezintă în paralel formele de devoțiune extremă din hinduism și creștinism și face o evaluare a asemănărilor și deosebirilor devoțiunii extreme în cele două spiritualități.

Nebunii pentru Hristos urmăresc, pe lângă protestul împotriva decadenței sociale a instituției bisericești și a formalizării clerului, dobândirea *sfințeniei personale*. Ea înseamnă împărtășire sau participare la slava dumnezeiască, iar acești nebuni o realizează prin formele nebuniei lor. Depășind orice schizofrenie lăuntrică între trup și suflet, nebunii sfinți subordonează orice act și cuvânt preaslăvirii lui Dumnezeu. *Nebunia lor* înseamnă, de fapt, *cunoaștere teologică*, care se manifestă în condiții sociale și istorice date. De aici și posibilitatea *aghiografiei*, însă nu ca simplă înșirare de evenimente biografice sau manifestări sociale, ci mai ales ca prezență, uneori mustrătoare, a lui Dumnezeu în lumea umană. Aghiografia, în înțelesul deplin ortodox, nu poate fi limitată la o narațiune istorică și socială, pentru că scopul ei este altul: acela de a ne face conștienți de lucrarea harului, de posibilitatea îndumnezeirii deschisă oricărui creștin și de chemarea lui Dumnezeu. Teologia ortodoxă a privit studiul aghiografic ca pe o componentă esențială a dimensiunii sale, urmărind un dublu scop: *soteriologic*, viețile sfinților devenind modele

pe calea mântuirii, și *devoțional*, prin cinstirea adusă sfinților. Astfel, țelul fundamental al aghiografiei în Răsărit este de a arăta că promisiunea și roadele Întrupării Fiului se împlinesc în persoanele sfinților. Sfinții, cei denumiți *nebuni pentru Hristos*, au revelat adevărul dumnezeiesc: omul se poate uni cu Dumnezeu din orice stare existențială, pentru că Dumnezeu binevoiește să se unească cu omul, și atunci viețile sfinților nebuni pentru Hristos devin credibile de la un capăt la altul. Nu întâmplător, Macarie Simonopetritul (unul dintre cei mai reprezentativi aghiografi contemporani) afirmă că dimensiunea legendară din viețile sfinților este, de fapt, o componentă a descrierii unei lumi transfigurate: „Dimensiunea legendară și retorică a Vieților sfinților face parte din discursul aghiografic, care își are specificitatea și funcția în viața Bisericii. Este vorba de introducerea credincioșilor într-o lume transfigurată, grație mijloacelor convenționale, care constituie un fel de cod tacit, pe care credincioșii ortodocși îl asimilează din copilărie". Astfel, această lume transfigurată, prin prezența *sfinților nebuni pentru Hristos*, a fost surprinsă și de aghiografii lor, ca mărturie a lucrării lui Dumnezeu în lume, mărturisind că Dumnezeu strălucește întru sfinții Săi.

Cercetarea de față este fructificată de autor prin creionarea chipurilor de *nebuni pentru Hristos*, care au fost și sunt *barometrul vieții bisericești*. Întotdeauna au existat tendințe de osificare a vieții duhovnicești, de blocare a acesteia fie în formalismul clerical, fie în indiferentismul mirenesc; nebunii s-au ridicat din rândul clerului, al monahilor sau al laicilor, criticând prin viața, cuvintele și gesturile lor, decadența vieții creștine, sub orice formă s-ar fi manifestat aceasta.

Acestea sunt câteva considerații generale asupra *nebunilor și nebuniei pentru Hristos*, tema analizată în această carte mult așteptată în/de teologia românească. O întâmpinăm cu bucurie și-l rugăm pe Bunul Dumnezeu să-i rânduiască autorului rodnicie și binecuvântare în ale scrisului teologic.

Pr. Prof. Univ. Dr. Habil. Vasile Vlad

CUVÂNT DE MULȚUMIRE

Este firesc ca orice încununare a unei munci să înceapă cu un gând de recunoștință. Un cuvânt de mulțumire nu este nicidecum un formalism eclesiastic sau o normă academică la publicarea unei lucrări. Este înainte de toate firescul ontologic al persoanei umane, împlinind îndemnul scripturistic: „Dați mulțumire pentru toate" (cf. I Tesaloniceni 5,18), și exprimând dimensiunea doxologică a ființei, revelată prin cuvântul lui Dumnezeu: „toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți" (cf. I Corinteni 10,31).

Publicarea prezentei lucrări reprezintă nu doar finalizarea, prin susținerea *tezei de doctorat*, a unui demers academic început în urmă cu câțiva ani, ci și împlinirea unei etape de acumulare intelectuală și spirituală. Cartea de față își are originea în teza de doctorat consacrată *fenomenului nebuniei pentru Hristos în spiritualitatea ortodoxă*, un subiect care, deși marginal la prima vedere, se dovedește a fi de o profunzime teologică, antropologică și culturală remarcabilă.

Tema cercetării a fost determinată de convingerea că *nebunia pentru Hristos* nu constituie un episod exotic sau o anomalie spirituală, ci exprimă una dintre tensiunile fundamentale ale creștinismului: paradoxul dintre înțelepciunea lumii și înțelepciunea lui Dumnezeu, dintre raționalitatea istorică și dimensiunea Crucii. De la fundamentul paulin -„noi suntem nebuni pentru Hristos" (cf. I Corinteni 4,10) - trecând prin dezvoltările aghiografice bizantine și până în contemporaneitate, lucrarea a urmărit să evidențieze rolul providențial al acestei forme radicale de asceză și mărturisire. *Astfel, nebunia pentru Hristos autentică este întotdeauna o chemare, nu o alegere*.

Chiar dacă formarea mea liceală la Colegiul Național „Emanuel Gojdu" din Oradea a fost una în științele exacte (matematică-fizică), parcursul ulterior m-a îndreptat către căutările spirituale determinate, mai ales, de întâlnirea providențială cu părintele meu duhovnic care mi-a deșteptat dorul după Hristos. Astfel, absolvirea Facultății de Teologie din Oradea a venit ca firescul despre care aminteam, urmată fiind de Studii

Aprofundate în Teologie Biblică la aceeași facultate, în toată această perioadă fiind preocupat de modul în care teologia fundamentează sfințenia și, pe de altă parte, cum sfințenia exprimă teologia. Odată cu intrarea în slujirea preoțească, preocupările mele teologice au continuat cu Studiile Masterale în Teologie Sistematică din cadrul Facultății de Teologie ,,Ilarion V. Felea" din Arad, iar apoi s-au împlinit în Studiile Doctorale cu specializarea ,,Teologie Morală și Spiritualitate Ortodoxă" din cadrul Școlii Doctorale Interdisciplinare a Universității ,,Aurel Vlaicu" din Arad. Rigoarea academică din cadrul studiilor doctorale, dublată de dimensiunea liturgică exprimată în raportul interdependent teologie-viață, m-au ajutat să aprofundez o temă care a fost foarte puțin abordată în teologia românească, aceea a *nebuniei pentru Hristos*. Astfel, preocuparea mea pentru această temă a venit din lecturarea vieților unor astfel de nevoitori și din atașamentul duhovnicesc personal față de unii dintre *nebunii pentru Hristos*, dintre care unul (român, contemporan, necanonizat) a lucrat proniator în viața mea, și anume ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos.

Un prim obiectiv al cercetării a fost analiza genezei teologice a conceptului, prin investigarea surselor scripturistice și patristice. *Nebunia pentru Hristos* nu este o simplă formă de contestare socială, ci o formă de asumare conștientă a paradoxurilor evanghelice, înrădăcinată în Taina Întrupării și a Crucii. În acest sens, lucrarea evidențiază modul în care paradoxul evanghelic devine principiu existențial, iar „nebunia" se transformă într-o pedagogie a smereniei și a libertății interioare.

Un al doilea palier al cercetării a vizat configurarea tipologică a nebunului pentru Hristos cu obârșie în mediul bizantin, iar apoi modul cum s-a răspândit în celelalte areale ortodoxe. A fost analizată funcția profetică, dimensiunea ascetică și raportarea critică la structurile sociale și eclesiastice ale timpului. *Nebunul pentru Hristos* nu subminează Biserica, ci o provoacă la autenticitate; nu contestă dogma, ci demască formalismul; nu refuză comunitatea, ci îi revelează adevărata chemare, aceea de slujire în dragoste și smerenie.

Lucrarea încearcă să depășească atât lectura reductiv-psihologică,

sociologică sau culturală, cât și idealizarea necritică a fenomenului. *Nebunia pentru Hristos autentică* este departe de evaluarea superficială la nivelul unei maladii, dar nici nu poate fi înțeleasă în afara unei antropologii teologice solide. Ea presupune înainte de toate discernământ, chemare dumnezeiască, asumare conștientă și o profundă viață duhovnicească. În acest sens, cercetarea a urmărit să ofere un cadru hermeneutic echilibrat, capabil să distingă între autenticitate și deviație, între radicalitate evanghelică și respingerea apriori a manifestărilor *nebunilor pentru Hristos* în virtutea ,,cuminteniei" spiritualității ortodoxe.

Primul gând de recunoștință îl îndrept spre duhovnicul meu, părintele SERAFIM BĂDILĂ, care m-a ,,renăscut" duhovnicește și mă ține în Hristos, și care, în ciuda nevredniciei și a micimii mele sufletești, nu mă lasă să cad în superficialitatea unei slujiri formale și a cunoașterii teologice seci. Părintele, dincolo de fundamentul duhovnicesc, mi-a furnizat și importante informații despre nebuni pentru Hristos contemporani pe care i-a cunoscut, oferindu-mi perspectiva ,,din interior" asupra acestui fenomen.

Doresc să adresez apoi profunda mea recunoștință coordonatorului tezei de doctorat, pr. prof. univ. dr. habil. VASILE VLAD, care a însoțit acest demers al meu cu competența binecunoscută, discernământ și răbdare. Îndrumarea sa științifică, observațiile critice și susținerea constantă au contribuit decisiv la maturizarea acestei cercetări. Îi sunt recunoscător nu doar pentru sprijinul acordat în elaborarea tezei, ci și pentru modelul intelectual și uman oferit, și pentru modul de teologhisire pe care l-am admirat la dânsul din momentul în care l-am cunoscut și i-am citit cărțile.

Mulțumiri se cuvin, de asemenea, membrilor comisiei de doctorat (pr. prof. univ. dr. habil. CRISTINEL IOJA, în calitate de președinte, pr. prof. univ. dr. ȘTEFAN FLOREA, conf. univ. dr. CIPRIAN TOROCZKAI, pr. conf. univ. dr. CAIUS CUȚARU) ale căror observații și sugestii au contribuit la clarificarea și consolidarea unor aspecte ale lucrării. Un cuvânt deosebit de mulțumire se cuvine să aduc părintelui decan CRISTINEL IOJA care m-a susținut constant pe perioada studiilor doctorale și, de asemenea, părintelui prof. univ. dr. FLORIN DOBREI, care mi-a oferit un sprijin esențial pentru demersul de publicare a studiilor în timpul parcursului meu academic.

Dialogul teologic purtat în cadrul susținerii a fost un moment de confirmare și, totodată, de deschidere către noi direcții de cercetare.

Un cuvânt aparte de recunoștință îl adresez familiei mele dragi. Fără sprijinul lor constant, fără înțelegerea și răbdarea manifestate de-a lungul anilor de cercetare, această lucrare nu ar fi fost posibilă. Timpul dedicat studiului, frământările inerente unui demers doctoral au fost susținute prin solidaritate discretă și iubire necondiționată. Le datorez nu doar susținerea morală, ci și echilibrul interior necesar ducerii la bun sfârșit a acestei lucrări. De asemenea, un cuvânt de recunoștință îndrept către dragii mei credincioși de la parohia Brad 1, care m-au sprijinit în acest demers și care mi-au fost aproape.

Nu în ultimul rând îmi exprim recunoștința mea către ierarhii hunedoreni, Preasfințitul Părinte NESTOR, Episcopul Devei și Hunedoarei și Preasfințitului Părinte GHERONTIE Hunedoreanul, Arhiereu Vicar al Episcopiei Devei și Hunedoarei, pentru binecuvântarea primită și pentru sprijinul acordat atât în timpul studiilor doctorale, cât mai ales în publicarea acestei cărți în cadrul Editurii Episcopiei Devei și Hunedoarei. Îmi îndrept apoi gând de mulțumire către regretatul nostru părinte, întâiul ierarh al episcopiei, Preasfințitul GURIE, care a investit dragoste și încredere în mine, și față de care îmi împlinesc prin această teză de doctorat o promisiune veche (aceea de a face studii doctorale), promisiune pe care am amânat-o până acum din pricina multiplelor responsabilități pastorale ale unei parohii urbane.

În cele din urmă mărturisesc că publicarea acestei cărți reprezintă, pentru mine, nu doar o realizare academică, ci și o responsabilitate. Tema *nebuniei pentru Hristos* rămâne deschisă cercetării și dialogului interdisciplinar, implicând teologia, istoria, antropologia, sociologia, studiile culturale și alte științe. Sper ca acest volum să contribuie, fie și modest, la o înțelegere mai profundă a chemării evanghelice către *frumoasa nebunie de a-l iubi necondiționat pe Hristos* și de a fi în stare să te faci *nebun în ochii lumii* pentru această dragoste.

Pr. Dr. Alexandru Letea

INTRODUCERE

Tema *nebuniei pentru Hristos* ocupă un loc unic în spiritualitatea ortodoxă prin caracterul său paradoxal și scandalos, radical existențial, dar profund teologic. Deși aparent marginală și neconformă cu spiritul echilibrat al etosului ortodox, această formă ascetică și profetică de viețuire exprimă una dintre cele mai vii reacții ale Bisericii la crizele morale, sociale și eclesiale din diferite epoci istorice. Nebunia pentru Hristos nu este un simplu comportament excentric, ci o cale de sfințenie marcată de asumarea unui mod de viață provocator, prin care se denunță decăderea morală a societății, ipocrizia umană și formalismul religios determinate de trăirea superficială a vieții creștine. Ascunsă sub haina nebuniei simulate, această viețuire devine calea unei lucrări duhovnicești profunde, în care smerenia, iubirea jertfelnică și harismele devin mărturie vie a Împărăției lui Dumnezeu. Dacă Sfântul Isaac Sirul numea smerenia ,,haina lui Dumnezeu"[1], nebunii pentru Hristos și-au îmbrăcat întreaga lor viață în cămașa umilinței auto-asumate, într-o dimensiune chenotică ce depășește cadrul efortului propriu de desăvârșire și se deschide spre valențele spirituale ale primenirii atât a lumii din Biserică, cât și a Bisericii din lume. *Aghiografia* nebunilor pentru Hristos presupune nu doar o analiză la nivel discursiv, un demers de cercetare a izvoarelor sau a valorificării datelor istorice, ci și o viziune teologică asupra fenomenului în sine, dimensiune care se deschide spre *aghiofania* nebunilor pentru Hristos, ca o descoperire harică și revelatoare a lucrării lor. De altfel, în teologhisirea ortodoxă *aghiografia* (dimensiunea cunoașterii vieților sfinților) conține în sine și *aghiofania* (manifestarea sfințeniei lor) distincția

[1] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în *Filocalia*, vol. X, trad., introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 104: ,,De fapt, ea este haina lui Dumnezeu. Căci, Cuvântul întrupându-Se, pe ea a îmbrăcat-o și prin ea ne-a vorbit nouă, în trupul nostru. Și tot cel ce a îmbrăcat-o pe ea s-a făcut cu adevărat asemenea Celui ce S-a pogorât de la înălțimea Lui și a ascuns puterea măririi Lui și a acoperit slava Lui în smerita cugetare, ca să nu fie arsă zidirea de vederea Lui".

terminologică rămânând mai mult la nivel discursiv decât ontologic și teologic, o bună cunoaștere a vieții și lucrării nebunilor pentru Hristos având și dimensiunea revelatoare a prezenței lor (în același timp harică și enigmatică) în viața Bisericii.

Practica nebuniei pentru Hristos a stârnit diferite reacții atât în planul social cât și în spațiul bisericesc și în gândirea teologică. Abordată cu multă rezervă din cauza specificului ei smintitor și lipsit de cuviință, considerată de unii teologi ca străină de spiritul creștin, provocatoare și incomodă atât pentru o societate desacralizată și secularizată, care se mulțumește cu discursul formal religios fără a se transforma ontologic, cât și pentru spațiul eclesial lipsit uneori de fervoarea unei mărturisiri creștine autentice, nebunia pentru Hristos este totuși o dimensiune a spiritualității ortodoxe asumată de către Biserică prin canonizarea unor nebuni pentru Hristos și integrarea lor în sinaxare și în ciclul liturgic.

Nebunia pentru Hristos a fost recunoscută de Biserică ca o formă de nevoință ascetică, cu o puternică dimensiune socială și eclesială, pentru cei care au o vocație anume și chemare precisă de la Dumnezeu, Sinaxarul Bisericii având integrate vieți de sfinți nebuni pentru Hristos începând cu perioada bizantină și până în vremurile moderne. Atitudinea rezervată pe care o întâlnim uneori în discursul teologic față de nebunii pentru Hristos este cauzată pe de o parte de complexitatea și caracterul aparte al acestui fenomen, considerat adesea irațional și smintitor, iar pe de altă parte de pseudo-nebunia pentru Hristos care s-a dezvoltat în umbra celei autentice și care a necesitat reacție din partea Bisericii, inclusiv sinodal și canonic. Acesta va fi de altfel unul dintre obiectivele principale ale cercetării, de a separa autenticul de fals în fenomenul nebuniei pentru Hristos, și de a arăta că scopul nebunilor pentru Hristos era de a scandaliza pentru a trezi conștiințe, ascunzându-și în același timp sfințenia prin haina simulatei nebunii, păstrând ca avertizare cuvântul mitropolitului Hierotheos Vlachos care sublinia că este nevoie de mult har și discernământ duhovnicesc pentru a recunoaște un nebun pentru Hristos cu adevărat[2]. Având în vedere faptul că Părintele Dumitru

[2] † Hierotheos, mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă,* trad. de Paul Bălan, Editura Bunavestire, Bacău, 2002, p. 323.

Stăniloae, sintetizând gândirea patristică, deosebea adevărata sfințenie de cea falsă prin trei elemente fundamentale: integritatea credinței, haina smereniei și lucrarea despătimirii[3], este imperios necesar a se realiza o evaluare teologică asupra acestei practici spirituale care în anumite epoci istorice și contexte spirituale s-a dezvoltat într-un adevărat fenomen.

1. ***Motivația și alegerea temei***

Alegerea acestei teme pentru cercetarea actuală vine din dorința de a realiza un studiu amplu despre această nevoință aparte din spiritualitatea ortodoxă, având în vedere că în teologia românească nu s-a mai realizat o astfel de cercetare. De altfel, tema nebuniei pentru Hristos este foarte puțin abordată în scrierile teologice de la noi, iar atunci când se face, acest fenomen este privit fie exclusiv din punct de vedere metodologic aghiografic, fie strict din perspectivă istorică sau comparativ-religioasă. De asemenea, consider că tema prezintă o actualitate deosebită pentru definirea spiritualității ortodoxe, mesajul nebunilor pentru Hristos fiind îndemnul la trăirea vieții creștine în mod autentic în orice epocă sau context istoric, social sau spiritual. Motivația personală are un rol important de asemenea în alegerea temei, afinitatea pentru o astfel de temă provocatoare și complexă fiind determinată de lecturile personale ale vieților acestor nevoitori pentru Hristos, și amplificată de atașamentul duhovnicesc simțit față de unii dintre nebunii pentru Hristos dintre care unul (român, contemporan, necanonizat) a lucrat vădit și proniator în viața mea.

2. ***Obiectul și premisele cercetării***

Această formă de viețuire, paradoxală în aparență, dar profund ancorată în specificul mărturisitor al creștinismului, a atras atenția cercetătorilor din diverse domenii: teologie, istorie, literatură, artă, antropologie și psihologie. Prezentul studiu își propune o explorare teologică sistematică cu valențe interdisciplinare a acestui fenomen,

[3] Vezi Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, pp. 5-6; Dumitru Stăniloae, „Formele și cauzele falsului misticism", în *Studii Teologice*, seria a II-a, anul IV (1952), nr. 5-6, pp. 251-272.

bazată pe corpusul aghiografic și pe cercetarea contextului istoric și spiritual, având în vedere fundamentele scripturistice și patristice.

Vocația și slujirea sunt cele două dimensiuni fundamentale ale acestei nevoințe, care ne deschid perspectiva înțelegerii ei. În primul rând, faptul că nebunii pentru Hristos autentici niciodată nu luau crucea unei asemenea nevoințe prin alegere arbitrară, ci prin chemare dumnezeiască sau încredințare a căii lor de asceză. Prefăcătoria lor avea dimensiunea unei *mistagogii inverse*, sau a reprezentării pe negativ, simulând patimile omenești în propria lor viață pentru a problematiza și trezi conștiințe adormite, distante altfel față de discursul eclesial comun. În al doilea rând, scopul fundamental acestei nevoințe fiind slujirea și îndreptarea semenilor, nebunii pentru Hristos denunțau spoiala unui creștinism trăit superficial, rolul eclesial și social fiind o constantă a vieții lor, pregnant manifestat și providențial asumat în diferite contexte istorice.

Fiind fundamentată pe valoarea simbolică a vocației profetice vechi-testamentare și pe dimensiunea evanghelică a nebuniei crucii și a propovăduirii, valorificate și exprimate teologic ulterior în gândirea patristică, nebunia pentru Hristos s-a manifestat, de-a lungul istoriei sale, în două forme distincte, dar complementare. Prima dintre acestea, cunoscută sub denumirea de *forma liniștită*, a fost practicată cu precădere în mediul monahal, fiind asumată ca o modalitate extremă de dobândire a smereniei. În acest caz, nebunia era ascunsă de privirea lumii, fiind orientată spre desăvârșirea lăuntrică și spre cultivarea smereniei desăvârșite. Cea de-a doua formă, mult mai vizibilă și frecvent întâlnită, este *forma provocatoare*, caracterizată printr-o prezență activă și adesea scandaloasă în spațiul public. Nebunii pentru Hristos care au urmat această cale au părăsit izolarea ascetică pentru a deveni mustrători, dar și curățitori ai decăderii morale din cetăți și orașe. Prin comportamente paradoxale și gesturi sfidătoare, aceștia au denunțat ipocrizia, formalismul religios și degradarea valorilor creștine. Astfel, vocația lor a căpătat o pronunțată dimensiune eclesială și profetică, devenind o formă de slujire a comunității prin biciuirea viciilor și îndemn la trezire duhovnicească.

Evoluția istorică a nebuniei pentru Hristos își are originile întâi, destul de firav și izolat, în monahismul egiptean prin Sfânta Isidora (secolul IV, Tabenisi, Egipt), conturându-se după aceea în spiritualitatea bizantină ca practică ascetică distinctă, întâi în părțile siriene ale imperiului prin Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos (secolul VI, Emessa Siriei), iar în altă etapă în mediul constantinopolitan prin Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos (secolul X, Constantinopol), nebunul pentru Hristos bizantin numindu-se *salos*, iar nevoința lui *salia*. De aici, tradiția s-a extins în spiritualitatea rusă, unde, începând cu secolele XV-XVI (prin Cuviosul Mihail Klopsko, Sfântul Nicolae Salos, Sfântul Vasile Blajenîi și alții), a cunoscut o dezvoltare deosebită devenind un adevărat fenomen în societatea rusă, atât prin numărul nebunilor pentru Hristos cât și prin recunoașterea lor de către Biserică, o provocare deosebită pentru lumea eclesială fiind apoi apariția și manifestarea falșilor nebuni pentru Hristos, care au parazitat sensul acestei nevoințe și l-au denaturat. În spațiul rusesc nebunul pentru Hristos este denumit *iurodivîi,* iar fenomenul în sine *iurodstvo*. De asemenea, manifestări ale acestei forme de asceză au fost atestate în monahismul athonit, legate, paradoxal, de practica isihastă, precum și în tradițiile greacă și georgiană, continuând, în unele cazuri, până în epoca contemporană. În spiritualitatea românească, deși într-o măsură mai redusă, se pot identifica, de asemenea, expresii ale acestei nevoințe, confirmând caracterul ei universal în cadrul Ortodoxiei.

Premisele principale de la care pornește cercetarea și care vor fi verificate în urma studierii izvoarelor aghiografice și a operelor teologice (dar nu numai) sunt următoarele:

a) Nebunii pentru Hristos porneau în misiunea lor duhovnicească abia după ce primeau o chemare din partea lui Dumnezeu și dobândeau despătimirea;

b) Nebunia lor era simulată, în forul lor lăuntric ei fiind perfect raționali și conștienți de rolul lor în Biserică și în lume;

c) Nebunii pentru Hristos, chiar dacă păstrau o mare libertate de manifestare exterioară și interioară, erau integrați în viața Bisericii și își

fundamentau învățăturile lor (trăite și rostite, rareori scrise) pe adevărul de credință;

d) Nebunia pentru Hristos a apărut și s-a dezvoltat într-un anumit context istoric și teologic, ca reacție la desacralizarea vieții sociale, în perioade în care creștinismul nu se mai manifesta pregnant prin condiția martirică;

e) Nebunia pentru Hristos s-a manifestat ca reacție la formalismul și lipsa de vitalitate a vieții bisericești, ei împlinind și abia apoi cerând, de la cei din jur, dedicare deplină în slujirea lui Hristos.

3. ***Scopul și originalitatea***

Lucrarea de față își propune o cercetare teologică și aghiografică complexă, care, chiar dacă nu este una interdisciplinară, încearcă să valorifice datele cercetărilor istorice, medicale, antropologice, filosofice, literare sau artistice asupra acestui fenomen care, deși centrat pe înțelegerea autenticității trăirii ortodoxe, rămâne puțin explorat în teologia românească. Analiza nu se limitează la un demers descriptiv, ci vizează discernerea caracterului autentic al acestei nevoințe, delimitarea de manifestările pseudo-mistice și evidențierea actualității mesajului transmis de nebunii pentru Hristos în contextul contemporan.

Ca *obiective fundamentale* fixate pentru această cercetare menționez:

a) Realizarea unei cercetări ample care să creeze o imagine de ansamblu asupra fenomenului nebuniei pentru Hristos în spiritualitatea ortodoxă;

b) Menționarea specificului acestui fenomen în diferite contexte istorice sau naționale;

c) Corelarea caracteristicilor modului de viețuire a nebunilor pentru Hristos din vechime cu cei din perioada modernă sau contemporană;

d) Fundamentarea teologică a acestei nevoințe ascetice ca formă de mărturisire și sfințenie;

e) Analiza critică și fenomenologică a criteriilor de autenticitate ale nebuniei pentru Hristos;

f) Abordarea nu doar istorică sau aghiografică a vieților nebunilor pentru Hristos, ci mai ales teologică, a semnificațiilor religioase în raport

cu specificul spiritualității ortodoxe;

g) Revalorizarea duhovnicească și actualizarea mesajului nebuniei pentru Hristos pentru Biserică și societatea de astăzi.

Ca și *contribuție originală* adusă în cercetarea teologică românească, menționez că se dorește a fi o cercetare integrativă care să îmbine aghiografia cu perspectiva istorică, întregite apoi de analiza teologică a nebuniei pentru Hristos ca mod de viețuire harismatic și proniator. În teologia românească s-a scris foarte puțin despre rostul acestei nevoințe și sensurile ei, fiind doar abordări sporadice, a manuscriselor ce conțin viețile nebunilor pentru Hristos sau cercetări comparative inter-religioase, pe care le voi prezenta în istoricul cercetării. O altă noutate o reprezintă încercarea de analiză teologică a lucrării nebunilor pentru Hristos atât în raport cu viața socială cât și privitor la viața bisericească. Tot ca abordare originală voi încerca să scot în evidență vieți de nebuni pentru Hristos contemporani din Bisericile Ortodoxe, punându-le apoi în paralel cu modul de viețuire al sfinților nebuni pentru Hristos din vechime. Poate cea mai importantă contribuție de originalitate a acestei cercetări este capitolul dedicat nebuniei pentru Hristos în spiritualitatea românească, care este primul demers de analiză sistematică asupra prezenței acestei nevoințe la noi, și pe de altă parte realizarea, printr-un capitol dedicat, a unei analize teologice asupra fenomenului cu prezentarea fundamentelor, caracteristicilor și scopurilor acestei lucrări duhovnicești.

Această lucrare poate aduce o contribuție originală în cercetarea românească prin reunirea și analiza comparativă a corpusului aghiografic din mai multe spații ortodoxe cum ar fi cel bizantin, rus, athonit, grec, georgian și românesc, cu menționarea elementelor secvențiale ale manifestării acestei nevoințe și în alte arii spirituale ortodoxe. Se constituie apoi ca o contribuție originală și în ceea ce privește relevanța contemporană a nebuniei pentru Hristos, inclusiv în manifestări postmoderne precum și clarificarea delimitărilor dintre *salos*-ul autentic și formele patologice, folclorice sau pseudo-mistice ale nebuniei religioase.

4. ***Metodologia cercetării***

Metodele folosite în studiu vor fi cele specifice cercetării teologice dar axate pe specificul temei, modul de teologhisire ortodox îmbinând cercetarea riguroasă cu încercarea de cunoaștere duhovnicească. Este evident că nu e nevoie să negi importanța părții științifice ca să poți fi duhovnicesc, după cum o abordare duhovnicească nu exclude în nici un fel cunoașterea rațională și discursivă. Cercetarea izvoarelor este fundamentală la tema nebuniei pentru Hristos, fiind absolut necesară analiza corpusului aghiografic, a vieților sfinților nebuni pentru Hristos, încercând o analiză cât mai riguroasă a izvoarelor primare și secundare, folosindu-se atât analiza sincronică cât și cea diacronică. Este nevoie apoi și de o abordare inter-disciplinară pentru a putea înțelege contextul istoric și spiritual în care nebunia pentru Hristos a devenit un adevărat fenomen, în special în spațiul bizantin și cel rus, precum și pentru modul în care nebunia, ca și concept, este înțeleasă în medicină, filosofie, antropologie sau teologie. Metoda comparativă este necesară de asemenea pentru compararea izvoarelor, a diferitelor surse aghiografice care se pot completa sau pot să se diferențieze în unele situații.

Cercetarea lingvistică este apoi imperios necesară pentru a înțelege terminologia care însoțește acest fenomen, modul în care au apărut conceptele de *salos* sau *iurodivîi* (termeni care definesc pe nebunii pentru Hristos) și semnificația lor primară, precum și modul de dezvoltare a înțelesului în timp.

O altă metodă care va putea fi utilizată este cea a interviului, mai exact culegerea de mărturii personale despre nebunii pentru Hristos (aici este cazul celor din spiritualitatea românească contemporani cu noi, cunoscuți și consacrați de către pliroma Bisericii ca nebuni pentru Hristos).

Cercetarea îmbină așadar metodele teologice clasice cu abordări istorico-critice, aghiografice și comparatiste. Sunt utilizate analiza diacronică și sincronică a izvoarelor, cercetarea filologică și analiza fenomenologică, alături de incursiuni interdisciplinare (în special din medicină, psihologie, filosofie, antropologie religioasă).

Demersul de cercetare se sprijină pe un corpus amplu de surse primare (viețile sfinților, sinaxare, lucrări patristice) și secundare (studii istorice și teologice, lucrări inter-disciplinare), dar și pe surse ale literaturii de specialitate în domenii conexe temei, având în vedere în special capitolul ce privește incursiunea în înțelesul istoric, medical, filosofic și cultural al conceptului de nebunie. În acest sens au fost folosite tratate aplicate din medicină, psihologie, filosofie sau istorie culturală precum și dicționare de specialitate.

5. ***Stadiul cercetării***

În ceea ce privește istoricul cercetării, putem afirma că fenomenul nebuniei pentru Hristos a captat atenția teologilor, istoricilor și antropologilor din diverse spații culturale și confesionale, însă cercetările sistematice rămân relativ rare, fragmentare și adesea necorelate. Studiile relevante se împart în trei mari categorii: cercetări teologice, lucrări istorice și socio-culturale, respectiv abordări comparative și interdisciplinare. Studiul fenomenului nebuniei pentru Hristos a evoluat în ultimele decenii de la o temă marginală la una de interes interdisciplinar major, cu abordări din teologie, istorie, antropologie, literatură, filozofie. Deși originar este un fenomen profund eclesial și spiritual, acest fenomen a fost reinterpretat ca formă de protest social, artă interpretativă sau tipar cultural al marginalității sacre. În cele ce urmează, prezentăm evoluția cercetării în spațiul occidental, apoi în teologia greacă și rusă și în cele din urmă în spiritualitatea românească, punând în evidență principalele contribuții și direcții de interpretare.

În cercetarea occidentală poate fi remarcată o preocupare pentru tema nebuniei pentru Hristos, majoritatea studiilor tratând problema din perspectivă istorică, dar fiind întâlnită și abordarea nebuniei pentru Hristos ca fenomen cultural și spiritual. Din limba franceză menționăm aici câteva studii valoroase și de referință. Elisabeth Behr-Sigel a publicat în 1939 în *Irénikon* un valoros studiu intitulat *Les fous pour le Christ et la sainteté laïque dans l'ancienne Russie*, care face o evaluare teologică asupra fundamentelor spirituale ale acestei nevoințe cu accentuarea

specificului rusesc[4]. Semnificația termenului *iurodivîi* în tradiția rusă îl aprofundează Ivan Kologrivov în *Essai sur la sainteté en Russie* [5], în 1953. Tomáš Špidlík, în *Dictionnaire de Spiritualité* (1964), face o analiză asupra expresiei și fenomenului *Fous pour le Christ* atât în spațiul oriental creștin cât și în cel occidental[6]. Acest studiu, deși restrâns ca dimensiuni și încadrat în caracteristicile unui dicționar religios, are meritul de a stabili câteva criterii de bază specificului acestei practici în creștinism. José Grosdidier de Matons este unul dintre cercetătorii care s-au aplecat asupra vieții nebunilor pentru Hristos din spațiul bizantin, aducând numeroase și documentate informații despre datarea corectă a Vieții Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos și furnizând o abordare teologică asupra acestei *Vita* din perioada bizantină în studiul intitulat *Les thèmes d'édification dans la Vie d' André Salos*, apărut în *Travaux et Mémoires* în 1970[7]. O ediție critică a vieții Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos însoțită de un valoros studiu introductiv o editează și Lennart Rydén împreună cu André-Jean Festugiere la Paris, în 1974[8]. Această ediție are în vedere redarea vieții lui Simeon după textul lui Leontius de Neapolis și este însoțită de comentarii complexe de ordin istoric și aghiografic. Cea care alcătuiește un studiu complex apărut ca referință apoi în limba franceză asupra fenomenului nebuniei pentru Hristos în spiritualitatea ortodoxă este Irina Goraïnoff, care, în volumul său *Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, face o evaluare asupra acestei practici în creștinism din perspectiva spiritualității ortodoxe. Studiul are dimensiunea unei perspective aghiografice în duh ortodox, dublată de câteva considerații de ordin teologic și are meritul

[4] Élisabeth Behr-Sigel, ,,Les «fous pour le Christ» et la «sainteté laïque» dans l'ancienne Russie, în *Irénikon*, Paris, XV (1939), pp. 554-565; de asemenea, autoarea mai are mențiuni despre această practică în Élisabeth Behr-Sigel, *Prière et sainteté de l'Eglise Russe*, col. *Russie et Chrétienté*, Éditions du Cerf, Paris, 1950, pp. 98-108.

[5] Ivan Kologrivov, *Essai sur la sainteté en Russie*, col. *Renaissance et tradition*, Editions Ch. Beyaert, Bruges, 1953, pp. 261-273.

[6] Tomáš Špidlík, ,,Fous pour le Christ. En Orient", în *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, V (1964), Beauchesne, Paris, c. 752-761.

[7] José Grosdidier de Matons, ,,Les thèmes d'édification dans la vie d'André Salos", în *Travaux et Mémoires*, Paris, IV (1970), pp. 277-328.

[8] Leontios de Neapolis, *Vie de Symeon le Fou et vie de Jean de Chypre*, Édition commentée par André-Jean Festugiere en collaboration avec Lennart Rydén, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1974.

de a scoate în evidență mărturii moderne despre manifestări ale acestei nevoințe[9]. Centrat pe studiul vieții Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos și cu importante considerații teologice, Vincent Déroche realizează un studiu intitulat *Syméon Salos: le fou en Christ*, publicat în anul 2000[10]. Deși este axat în special pe tema nebuniei în Scriptură, merită să menționăm și complexul și aprofundatul studiu al lui Frédéric Le Gal, *L'Évangile de la folie sainte* din 2001, ce aduce importante amănunte de ordin lingvistic asupra terminologiei biblice legate de nebunie din limbile ebraică, greacă și latină dar punctează și dimensiunile profunde ale nebuniei în sens biblic[11].

Din limba engleză remarcăm pentru tema cercetării volumul lui John Saward, *Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, care face în 1980 o prezentare și o paralelă a fenomenului nebuniei pentru Hristos în lumea ortodoxă și în cea catolică[12]; Ewa Thompson realizează o complexă abordare asupra importanței fenomenului iurodstvo în cultura rusă publicând în 1987 *Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture*[13]. O ediție critică în limba engleză a Vieții Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos realizează în 1995 Lennart Rydén (*The Life of St Andrew the Fool*), însoțită de un important studiu istoric și aghiografic[14]. O lucrare de referință asupra acestei teme, rămasă ca punct de reper în cercetarea occidentală, este volumul din 1996 al lui Derek Krueger intitulat *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*, o laborioasă muncă de cercetare axată pe viața Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos și pe biograful său, Leontius

[9] Irina Goraïnoff, *Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, Desclée de Brouwer, Paris, 1983; în corpusul lucrării am folosit mai mult ediția în limba italiană: Irina Goraïnoff, *I pazzi in Cristo nella tradizione ortodossa*, trad. M. Donadio, Editrice Ancora, Milano, 1988.

[10] Vincent Déroche, *Syméon Salos: le fou en Christ*, Paris-Méditerranée, Paris, 2000.

[11] Frédéric Le Gal, „L'Évangile de la folie sainte", în *Recherches de Science Religieuse*, Paris, LXXXIX (2001), n. 3, pp. 419-442.

[12] John Saward, *Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1980.

[13] Ewa M. Thompson, *Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture,* University Press of America, Lanham,1987.

[14] ***, *The Life of St Andrew the Fool*, ed. by Lennart Rydén, vol. I: Introduction, testimonies and Nachleben: Indices, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1995; vol. II: Text, translation and notes; appendices, Acta Universitas Uppsaliensis, Uppsala, 1995.

de Neapolis, cu textul vieții în limba engleză atașat, în care autorul încearcă să găsească similitudini între cinism și nebunia pentru Hristos, prezentând comparativ elemente biografice ale lui Diogene și Simeon cel nebun pentru Hristos[15]. Ca rod al unor cercetări foarte recente remarcăm în cele din urmă pentru tematica în limba engleză valorosul volum de studii coordonat de Priscilla Hunt și Svitlana Kobets, *Holy foolishness in Russia: New perspectives*, apărut în 2011, care prezintă fenomenul nebuniei pentru Hristos ca o cheie a înțelegerii culturii ruse, ca un fenomen ce a marcat societatea rusă medievală cu un puternic rol social și profetic și care se manifestă ca un manifest spiritual chiar și în post-modernitate[16].

În limba germană studiile care abordează tema nebuniei pentru Hristos au o largă exprimare, de la cercetarea istorică și aghiografică până la cercetarea fenomenologică cu puternice implicații sociale și culturale. În 1957 Walter Nigg publică *Der christliche Narr*, analizând nebunia de ordin religios în spiritualitatea creștină[17]. Unul dintre cele mai documentate studii și cercetări aghiografice asupra vieții Sfântului Simeon Salos o realizează Jan Hofstra în lucrarea sa editată în 2008 în neerlandeză *Leontius von Neapolis und Symeon der Heilige Narr*[18]. Dispunând de un impresionant aparat critic, aducând în atenție izvoarele patristice, autorul realizează un studiu amplu analizând fenomenologic, istoric, sociologic și teologic nebunia pentru Hristos, cu referire specială la biografia lui Simeon Salos realizată de Leontius de Neapolis. În limba germană este publicat studiul *In Christo närrisches Russland, Zur Deutung und Bedeutung des ,,jurodstvo" im kulturellen und sozialen Kontext des Zarenreiches* al lui Christian Münch, care prezintă fenomenul iurodstvo în contextul culturii ruse și rolul său profetic și social în raport cu puterea țaristă. Impresionează prin complexitatea sa, și are capitole ce tratează fundamentul biblic al acestei nevoințe precum și receptarea în lumea patristică bizantină[19].

[15] Derek Krueger, *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*, University of California Press, Berkeley, 1996.

[16] Priscilla Hunt, Svitlana Kobets (eds.), *Holy foolishness in Russia: New perspectives*, Slavica Publishers, Indiana University, Bloomington, Canada, 2011.

[17] Walter Nigg, *Der christliche Narr*, Artemis-Verlag, Zürich, 1956.

[18] Jan Hofstra, *Leontius von Neapolis und Symeon der Heilige Narr*, Vergal Drachten, Herenveen, 2008.

[19] Christian Münch, *In Christo närrisches Russland, Zur Deutung und Bedeutung des ,,jurodstvo" im kulturellen und sozialen Kontext des Zarenreiches*, Vandenhoeck &

Un studiu în limba germană intitulat *Narr in Christo (salos, jurodivyj) und die Rumänische tradition*, publică și cercetătoarea română Cătălina Velculescu, care analizează tradiția manuscriselor românești despre nebunii pentru Hristos și impactul acestor manuscrise în tradiția spirituală și culturală românească[20].

Trecând la spațiul teologiei ortodoxe putem observa o preocupare nu atât asupra cercetării surselor aghiografice sau a analizei comparative inter-disciplinare, cât mai ales asupra aspectelor teologice ce privesc încadrarea fenomenului în spiritualitatea ortodoxă. În teologia greacă, în 1970 apărea un volum al lui Christos Yannaras despre dimensiunea teologică și liturgică a moralei în spiritualitatea ortodoxă, în care reputatul gânditor grec are un capitol ce tratează în mod pozitiv nevoința nebuniei pentru Hristos, vorbind despre fundamentele acestei nevoințe și despre caracteristicile harismatice ale nebunilor pentru Hristos[21]. Panaghiotis Martinis explorează în 1988 personalitatea Sfântului Andrei Salos în contextul bizantin[22], iar Hristou Stamouli face, în același an, o evaluare teologică asupra fenomenului *salia* în ortodoxie, care aduce în atenție problematica falșilor nebuni pentru Hristos și caracteristicile pseudo-ascezei acestora[23]. În spațiul grecesc, pentru perioada athonită a manifestării nebuniei pentru Hristos în contextul isihast, avem mai multe volume care editează viețile sfinților Nicodim cel Nou din Tesalonic și a Sfântului Sava Vatopedinul, scrise de Sfântul Filotei Kokkinos, și analizate în volume importante aghiografice cum ar fi cel al lui Dimitriou Tsami [24]. Ioannis Kornarakis documentează exemplul contemporan al bătrânei Tarso din spațiul grecesc contemporan, dar oferă și o perspectivă

Ruprecht, Bristol, 2017.

[20] Cătălina Velculescu, ,,Narr in Christo (salos, jurodivyj) und die Rumänische tradition", în *Revue des Études Sud-est Européennes*, București, XLIII (2005), pp. 223-241.

[21] Χρήστος Γιανναράς, *Η ελευθερία του ήθους*, Αθηνά, 1970; în limba română: Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, trad. de Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2004 (vezi în special cap. IV: ,,Un exemplu istoric: provocarea «nebuniilor întru Hristos»", pp. 61-72).

[22] Παναγιώτης Μαρτίνης, Ο σαλός Αγιος Ανδρέας και η σαλότητα στην Ορθόδοξο εκκλησία, Τήνος, 1988.

[23] Χρήστος Σταμουλής, ,,Σαλοί καὶ ψευδοσαλοί στὴν Ορθόδοξη ἁγιολογία", în *Γρηγόριος Παλαμάς*, τ. 721, Θεσσαλονίκη, 1988, pp. 112-128.

[24] Δημητρίου Γ. Τσάμη, *Αγιολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, εκδόσεις Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 1999.

teologică asupra nevoinței[25], acest volum fiind tradus și în limba română. De o deosebită importanță pentru studiul nebunilor pentru Hristos din spiritualitatea ortodoxă este, de asemenea, valorosul volum cu viețile sfinților nebuni pentru Hristos al lui Ikaros Petridis editat în 2008[26]. Este un volum exclusiv aghiografic ce prezintă vieți de nebuni pentru Hristos începând cu perioada bizantină, trecând prin cea rusă și aducând valoroase exemple ale saloi-lor contemporani din spațiul grecesc și nu numai. Tot în 2008, la Tesalonic, Andrzej Iwaniuk publică un studiu amplu asupra caracteristicilor și locul lui *salos* în spiritualitatea ortodoxă, sintetizând în volumul său diferitele aspecte teologice surprinse în cadrul cercetărilor aghiografice asupra acestei nevoințe. Nectarios Antra, într-o lucrare de studii post-universitare din 2010, abordează problema doctrinei și moralei în viețile nebunilor pentru Hristos, pledând pentru o lectură duhovnicească a acestor exemple radicale de trăire creștină [27]. Nu în ultimul rând menționăm valorosul studiu al lui Pavlos Papadopoulos publicat într-o sursă web pe *Pemptousia* în 2013, care menționează fundamentele duhovnicești ale acestei nevoințe și scoate în evidență lucrarea harismatică a nebunilor pentru Hristos în spațiul eclesial și social[28].

În teologia rusă există o preocupare semnificativă pentru fenomenul nebuniei pentru Hristos, demers explicabil în virtutea dezvoltării unice a nevoinței iurodstvo în spațiul rusesc. Influențate de atmosfera secularizată din epoca modernă rusească ce a cuprins inclusiv învățământul teologic, studiile teologice pe această temă au cunoscut totuși o revitalizare manifestată încă de la începutul secolului XX și până în contemporaneitate; aici le vom menționa pe cele mai reprezentative temei abordate în prezenta cercetare. Ioan Kovalevsky, în lucrarea sa

[25] Ιωαννησ Κ. Κορναρακησ , *Ταρσω η δια Χριστον σαλη*, Ιερον κελλιον Αγιου Νικολαου Μπουραζερη, 2004; vezi și ediția în limba română: Ioannis K. Kornarakis, *Tarso cea nebună pentru Hristos*, Editura Egumenița, Galați, 2008.

[26] Ικαρος Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες, Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν*, Μορφη Εκδοτικη, Αθήνα, 2008.

[27] Νεκτάριος Ἄντρα, *Δογμα και ηθοσ στουσ βιουσ των δια Χριστον σαλων*, Θεσσαλονικη, 2010.

[28] Παύλος Παπαδόπουλος, *Διά Χριστόν Σαλότητα και Αγιότητα*, https://www.pemptousia.gr/2013/10/dia- christon-salotita-ke-agiotita/.

Fericiții nebuni pentru Hristos, apărută în 1902 și tradusă în limba română în 1995[29], prezintă viețile sfinților nebuni din tradiția bizantină și rusă, cu numeroase detalii aghiografice. Deși valoroasă ca documentare, lipsa unui aparat critic riguros și a bibliografiei face ca lucrarea să fie considerată mai mult o sursă narativă, cu caracter de sinaxar, decât una analitică și cu temei științific. O lucrare realizată riguros și științific și cu o fundamentare teologică semnificativă o realizează în 1913 Aleksei Kuznetsov, care face o analiză comparativă a două nevoințe aparte din spiritualitatea ortodoxă, și anume nebunia pentru Hristos și stâlpnicia[30]. În 1935 George Fedotov, în capitolul 13 al lucrării sale de sinteză asupra sfinților din tradiția rusă, propune o analiză sociologică și istorică asupra fenomenului iurodstvo pe care îl consideră ca și continuator al cultului princiar rus, evidențiind în același timp rolul profund social al lui iurodivîi în Rusia medievală[31], analiză continuată apoi de același autor, secvențial, în lucrarea sa ce analizează gândirea religioasă rusă, publicată în limba engleză la Cambridge în 1946[32]. Alexander Panchenko face în 1984 o analiză fenomenologică și sociologică a nebuniei pentru Hristos într-un studiu mai larg despre *Râsul ca spectacol*, descriind iurodstvo ca protest social și cu pregnantă dimensiune profetică[33]. Din perioada teologiei contemporane rusești menționăm studiile punctuale asupra anumitor iurodivîi ruși cum ar fi cel al lui M. D. Kagan despre Viața lui Sfântului Ioan, nebun pentru Hristos din Moscova din secolul al XVII-lea, sau al lui Andrei Vlasov despre Sfinții Procopie și Ioan din Ustiug[34] , întregite de analiza teologică asupra vieții și activității Cuviosului Avram din Smolensk realizată de Serghei

[29] Vezi ediția în limba română: Ioan Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, trad. de Boris Buzilă, Editura Anastasia, București, 1997.

[30] Алексий Кузнецов, *Юродство и столпничество*, В. *Д*. Смирнова, С.-Петербург, 1913.

[31] П. Федотов, *Святые Древней Руси*, сост., примеч., вступ. ст.: С. С. Бычков, Мартис ,,SAM and SAM", Москва, 2000.

[32] George Fedotov, *The Russian Religious Mind*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge, 1966; în special cap: ,,The Holy Fools", pp. 316-343.

[33] Vezi traducerea acestui text în limba engleză: Alexander M. Panchenko, ,,Laughter as Spectacle", trad. de Priscilla Hunt, Svitlana Kobets, B. Braley în Priscilla Hunt, Svitlana Kobets, (eds.), *Holy foolishness in Russia: New perspectives*, col. *Slavica Publishers*, Indiana University, Bloomington, 2011, pp. 41-99.

[34] Андрей Николаевич Власов, *Житийные повести и сказания о Святых Юродивых Прокопии и Иоанне Устюженских*, Санкт-Петербург, 2010.

Rozanov în 2022[35]. Un studiu general asupra acestei nevoințe, cu o analiză fenomenologică axată pe perioada secolelor XI-XVI, este alcătuit de Tatiana Nedospasova, care are o parte aghiografică a fenomenului iurodstvo și o evaluare teologică[36]. Cea mai complexă analiză asupra nebuniei pentru Hristos în arealul cercetării din spațiul rusesc a realizat-o Serghei A. Ivanov în 1994, despre nebunia pentru Hristos în spațiul bizantin și după aceea. Structurată pe epoci istorice, acest studiu analizează condițiile apariției și dezvoltării acestui fenomen în spiritualitatea bizantină și în cea rusească, cu importante considerații aghiografice și teologice, dispunând de un bogat aparat critic și de o bibliografie vastă. Ulterior a apărut o ediție mai dezvoltată în limba engleză, care a fost apoi tradusă și în limba română în anul 2019[37]. La aceste studii reprezentative se adaugă altele de mai mici dimensiuni publicate în reviste de specialitate și abordări de ordin literar, sociologic, psihologic sau antropologic a fenomenului iurodstvo.

În spațiul ortodoxiei românești, nebunia pentru Hristos este cunoscută prin prisma colecțiilor de vieți de sfinți, a sinaxarelor sau a volumelor, traduse din alte limbi, cu viețile nebunilor pentru Hristos. În ceea ce privește evaluarea teologică a fenomenului, pe lângă traducerile unor volume din alte limbi, menționate aici (Ivanov, Kovalevsky), s-au tradus în limba română câteva studii ample care fac referire și la nevoința nebuniei pentru Hristos. Volumul lui Tomáš Špidlík, *Mari mistici ruși*, tratează în capitolul 8 (*jurodiviye - nebunii pentru Hristos*) tema nebuniei pentru Hristos în lumea rusă, cu referiri la fundamentele spirituale ale acestei nevoințe, menționând mărturiile străinilor despre fenomenul iurodstvo în perioada Rusiei Medievale și prezentând și două fragmente din viețile unor nebuni pentru Hristos din perioada modernă[38]. Tratatul lui Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor mintale* are, de asemenea,

[35] Сергей Розанов, *Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему*, Омега-Л, Москва, 2022.

[36] Татьяна Недоспасова, *Русское юродство XI-XVI веков*, Москва, 1997.

[37] Sergey A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, trad. de Simon Franklin, Oxford University Press, Oxford, 2006; de asemenea traducerea în limba română: Serghei A. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos, o perspectivă istorică*, trad. și note suplimentare de Dorin Garofeanu, Editura Doxologia, Iași, 2019.

[38] Tomáš Špidlík, *Mari mistici ruși*, trad. de Nicolae D. Necula, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1997, pp. 135-152.

un capitol intitulat *O formă aparte de nebunie: nebunia pentru Hristos*, care, chiar dacă este redus ca dimensiuni, s-a consacrat ca o radiografie precisă și complexă, mai ales din punct de vedere teologic, a nebuniei pentru Hristos, menționând rosturile acestei nevoințe și cerințele ei duhovnicești[39].

În teologia românească nu există până în prezent nici un studiu amplu care să realizeze o perspectivă teologică asupra fenomenului în sine, axat pe manifestarea lui în spiritualitatea ortodoxă. Există doar mențiuni asupra temei în sine în cadrul altor studii sau volume de teologie, cercetări asupra răspândirii în arealul românesc a manuscriselor ce conțin vieți de sfinți nebuni pentru Hristos, sau abordări comparative inter-religioase asupra acestei practici sub aspect devoțional. Ca studii realizate în limba română menționăm referirile la temă făcute de Mitropolitul Antonie Plămădeală, în studiul *Falsul misticism: încercare de tipologie* din cadrul volumului *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă* apărută în mai multe ediții (vom folosi în studiul nostru ediția a II-a, Editura Sophia, 2010), în care mitropolitul Antonie Plămădeală aduce o evaluare pozitivă asupra acestei nevoințe atunci când ea este împlinirea unei vocații și face o delimitare a falsei nebunii pentru Hristos de cea autentică. Un foarte valoros studiu în ceea ce privește manuscrisele vechi în limba română ale vieții Sfântului Andrei Salos l-a realizat cercetătoarea Cătălina Velculescu, în volumul *Nebuni întru Hristos. Viața Sfântului Andrei Salos în vechi manuscrise și tipărituri românești*, care are o scurtă introducere generalistă despre nebunii întru Hristos[40]. Volumul nu este axat însă pe analiza fenomenologică ci pe circulația manuscriselor vieții Sfântului Andrei Salos pe teritoriul țării noastre. O foarte scurtă prezentare a conceptului de nebunie pentru Hristos, cu fundamentare biblică și patristică, regăsim apoi în volumul Pr. Univ. Dr. Ioan Chirilă și ierom. Teofan Munteanu, *Psihologia în paginile Sfintei Scripturi*, Editura Christiana, 2012[41]. Un interesant studiu, chiar dacă de dimensiuni reduse,

[39] Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor mintale. Experiența creștinismului răsăritean al primelor veacuri*, trad. de Marinela Bojin, Editura Sofia, București, 2008, pp. 167-211.

[40] Cătălina Velculescu, *Nebuni întru Hristos. Viața Sfântului Andrei Salos în vechile manuscrise și tipărituri românești*, Editura Paideia, București, 2007.

[41] Pavel Chirilă și Teofan Munteanu, *Psihologia în paginile Sfintei Scripturi*, Editura

a fost realizat de Nicolae Toma Posa și publicat în anuarul bisericesc de la Sibiu în anul 2016, intitulat *Nebunia pentru Hristos - o provocare pentru societate*, care are meritul de a menționa nebuni pentru Hristos din spiritualitatea poporului român[42]. În lumea academică Teodor Baconschi realizează în *Râsul patriarhilor* o evaluare antropologică a prezenței râsului în preocupările patristice răsăritene, menționând și încadrând și nevoința nebuniei pentru Hristos în cadrul acestei analize[43]. În cele din urmă, un studiu științific amplu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, care privește în paralel formele de devoțiune extremă din hinduism și creștinism, a fost publicat în anul 2020 de către Ioan Dumitru Popoiu, care, după ce tratează fenomenul nebuniei sacre atât în hinduism cât și în creștinism, face o evaluare a asemănărilor și deosebirilor devoțiunii extreme în cele două spiritualități[44]. Chiar dacă nu se constituie ca studii în sine, vom menționa aici și cuvintele introductive valoroase referitoare la temă apărute în volumele cu traduceri ale vieților de sfinți nebuni pentru Hristos. Mă refer aici la cuvântul introductiv al lui Jean-Claude Larchet la traducerea *Sfântul Gavriil Georgianul, cel nebun pentru Hristos*, apărută în anul 2016, care, chiar dacă nu aparține teologiei românești se constituie ca un reper în abordările cercetărilor românești, și la valorosul și rigurosul studiu introductiv al lui Petre Guran, intitulat ,,A se face nebun pentru Dumnezeu. O spiritualitate excentrică?", în volumul *Viața Sfântului Vasile cel Nou. Vămile văzduhului și vederea Înfricoșătoarei judecăți*, apărut în anul 2020. Reconsiderarea interesului pentru tema nebuniei pentru Hristos în teologia românească este ilustrată, în cele din urmă, de articole foarte recente la nivel de cercetare în cadrul studiilor doctorale, menționând studiile publicate în 2024, în revista *Studia Doctoralia Andreiana.* Este vorba aici despre Nicolae -Toma Posa, care, în studiul intitulat *Nebunia pentru Hristos - chip deosebit al ascezei creștine*, face o evaluare a rosturilor

Christiana, București, 2012, pp. 334-343.

[42] Nicolae-Toma Posa, ,,Nebunia pentru Hristos - provocare a societății contemporane", în *Îndrumătorul bisericesc pe 2016*, Editura Andreiana, Sibiu, 2016, pp. 399-406.

[43] Teodor Baconschi, *Râsul Patriarhilor. O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană*, trad. de Dora Mezdrea, Editura Ratio et Revelatio, Oradea, 2019; în acest volum vezi capitolul: ,,De la sacru la profan: Nebunii întru Hristos", pp. 290-339.

[44] Ioan Dumitru Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos, o fenomenologie a formelor de devoțiune extremă*, Editura Doxologia, Iași, 2020.

duhovnicești ale acestei nevoințe, atașând o traducere din limba franceză a unui Acatist în cinstea sfinților nebuni pentru Hristos[45], și despre Mihail-Stelian Stan, care, în studiul *Sfinți nebuni pentru Hristos în Imperiul Bizantin. Caracteristici și lucrarea virtuților*, aduce în atenție modelul paradigmatic bizantin din viețile Sfinților Simeon Salos și Andrei Salos[46].

6. ***Structura și conținutul***

În ceea ce privește *planul lucrării,* punctăm faptul că lucrarea este alcătuită din șapte capitole, precedate de un prolog și urmate în final de concluzii, având ca anexă un calendar al sfinților nebuni pentru Hristos. Capitolele lucrării sunt structurate progresiv și tematic, într-o ordine logică, astfel încât să susțină și să argumenteze ipotezele formulate în introducere și să verifice valabilitatea premiselor de la care a pornit această cercetare.

Prologul are rolul de a introduce cititorul în tema lucrării și de a delimita cadrele conceptuale și metodologice ale cercetării. Se prezintă sensul teologic al aghiografiei în spiritualitatea ortodoxă, care, fără să se delimiteze de datele istorice și științifice, depășește simplul narativ biografic și relevă caracterul ei profund de cunoaștere teologică. Aici sunt prezentate dificultățile studierii aghiografiei nebunilor pentru Hristos, precum și importanța abordării lor dintr-o perspectivă care să îmbine analiza științifică cu înțelegerea duhovnicească, evitând pe cât se poate atât retorica anistorică a pseudo-aghiografiei de nuanță pietistă, cât și metamorfozarea aghiografiei într-un discurs raționalist lipsit de dimensiunea ontologică harică.

Capitolul I, intitulat *Incursiune în istoria conceptuală a nebuniei*, realizează o analiză a conceptului de nebunie de la înțelesurile sale în filozofie și medicină antică până la conotațiile medievale și modernitatea secularizantă. Evoluția istorică și culturală a conceptului de nebunie pleacă de la analiza fenomenului și terminologiei în filosofia și medicina

[45] Nicolae-Toma Posa, ,,Nebunia pentru Hristos - chip deosebit al ascezei creștine", în *Studia Doctoralia Andreiana*, Sibiu, anul XIII (2024), nr. 1, pp. 49-66.

[46] Mihail-Stelian Stan, ,,Sfinți nebuni pentru Hristos în Imperiul Bizantin. Caracteristici și lucrarea virtuților", în *Studia Doctoralia Andreiana*, Sibiu, anul XIII (2024), nr. 1, pp. 67-78.

antică, încearcă apoi o privire realistă asupra atitudinii medievale referitor la fenomenul și conceptul de nebunie, într-o largă și diversă concepție, de la *corăbiile nebunilor* din Apus la cunoscutele *xenones* din Bizanț, și trece apoi, prin celebrul *elogiu al nebuniei*, la patologizarea modernă.

Capitolul II, intitulat *Fundamentarea biblică și receptarea patristică a nebuniei pentru Hristos*, propune o posibilă fundamentare scripturistică a acestei nevoințe precum și modul în care aceasta a fost receptată în tradiția Bisericii. Sunt explorate temele pauline ale nebuniei crucii, proorociei, smereniei și paradoxului mântuitor, iar apoi sunt analizate principalele interpretări ale Părinților Bisericii asupra acestui mod de viețuire. Se aduce în atenție conceptualizarea nebuniei în lumina Scripturii, atât în înțelesul vechi-testamentar, al nebuniei opusă înțelepciunii sau a nebuniei ca formă de necredință, precum și în înțelesul vocației profetice, cât mai ales în sensul neo-testamentar al nebuniei propovăduirii sau al nebuniei Crucii, ca fundament scripturistic al fenomenului nebuniei pentru Hristos. Se realizează apoi o incursiune în receptarea patristică a acestei nevoințe, menționând forma monahală a nebuniei pentru Hristos, practicată cu scopul dobândirii smereniei, analizând în antiteză sau similitudine cinicul și nebunul pentru Hristos, sau stâlpnicul și nebunul pentru Hristos.

Capitolul III, intitulat *Nebunia pentru Hristos în spiritualitatea bizantină*, tratează apariția și dezvoltarea fenomenului în spațiul bizantin. Se analizează conceptul de *salos* (gr. σαλός) și *salia*, care s-au consacrat ca terminologia clasică de definire a nebunului și nebuniei pentru Hristos. Se prezintă cauzele și modalitățile de practicare a nebuniei pentru Hristos în spiritualitatea bizantină, etapele principale de manifestare (cea siriană a secolului VI și cea constantinopolitană a secolului X), și specificitatea ei în spațiul bizantin. Deși se realizează un periplu aghiografic referitor la nebunii pentru Hristos bizantini, analiza fenomenologică a *saliei* bizantine se fundamentează în principal pe evaluarea teologică a vieții celor trei nebuni pentru Hristos reprezentativi pentru spiritualitatea bizantină: Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos (Emessa Siriei, secolul VI), Sfântul Andrei Salos (Constantinopol, secolul X), Sfântul Vasile cel

Nou (Constantinopol, secolul X). La fiecare dintre ei sunt menționate și evaluate sursele aghiografice ale vieții lor, se analizează modul de raportare al fiecăruia la această nevoință, receptarea din partea Bisericii și a societății bizantine, specificul nevoinței personale și rolul eclesial și social marcant. Capitolul se încheie cu posibile paralele și convergențe (paradoxale) dintre salos și teologia mistică din spiritualitatea bizantină, argumentate istoric și teologic.

Capitolul IV, intitulat *Nebunia pentru Hristos în tradiția de influență rusă*, explorează dezvoltarea ulterioară a fenomenului în tradiția rusă, unde capătă o amploare fără precedent, devenind un adevărat fenomen. Se va sublinia faptul că din Bizanț nebunia pentru Hristos trece în spațiul de influență rusească, rușii împrumutând de la greci formele diverse de ascetism specifice spiritualității ortodoxe, inclusiv cele extreme. Termenii *iurodivîi* și *blajenîi*, care definesc nebunii pentru Hristos în acest areal, sunt definiți în contextul cultural și spiritual rus. Se disting trei mari perioade: *faza timpurie*, începând din secolul XI până în secolul XV, a apariției nebunilor pentru Hristos în special în zona Pecerska și Novgorod, reprezentată prin Cuviosul Isachie de la Pecerska sau Cuviosul Procopie din Ustiug; o *fază medie*, în care fenomenul s-a dezvoltat foarte mult în special în zona Moscova și Pskov, culminând în secolul XVI, când nebunia pentru Hristos a ajuns un adevărat fenomen și când încep să apară și falșii nebuni pentru Hristos, perioadă în care iurodivîi ruși precum Sfântul Nicolae Salos sau Sfântul Vasile Blajenîi au reprezentat adevărate repere nu doar spirituale ci și sociale; o *fază modernă* a societății ruse, după reformele lui Petru cel Mare, care aduce o scădere a avântului acestui fenomen, dar care se va menține totuși, izolat, până în timpuri contemporane, de la Sfântul Teofil din Kitaev sau Sfânta Xenia din Sankt-Petersburg până la Sfântul Gavriil Georgianul. Fiecare etapă este ilustrată cu exemple concrete de sfinți nebuni pentru Hristos, a căror viață este prezentată și analizată nu doar din perspectivă aghiografică ci și teologică, analizându-se în cazul fiecăruia specificitatea și caracteristicile proprii în raport cu nebunii pentru Hristos bizantini sau cu cei din alte epoci istorice. Capitolul subliniază dimensiunea profetică

și socială accentuată a iurodiviilor ruși, care nu doar mustră păcatele, ci au și un pregnant rol social și eclesial. Se analizează modalitatea în care paradigma aghiografică bizantină a lui salos se respectă la iurodivîi ruși, modul în care puterea țaristă și Biserica s-au raportat la fenomenul iurodstvo, precum și imaginea iurodivîi-lor ruși în ochi străinilor.

Capitolul V, intitulat *Nebunia pentru Hristos în spațiul athonit și în cel grecesc*, se concentrează asupra manifestărilor din perioada isihastă athonită și din lumea greacă, până în contemporaneitate. Sunt evidențiate formele liniștite ale nebuniei pentru Hristos, integrate în tradiția isihastă, dar și cazuri contemporane de sfințenie excentrică. Se explorează manifestarea fenomenului în lumea elenă, după căderea Bizanțului, când condițiile istorice au dus la o diminuare a acestuia și o diferențiere de perioada bizantină nu doar la nivel semantic, prin conceptul nou de *salotes*, cât mai ales structural și simbolic. Totuși, sunt menționați sfinți nebuni pentru Hristos în perioada isihastă athonită, precum Sfântul Sava Vatopedinul și Sfântul Maxim Cavsocalivitul, care au integrat nebunia pentru Hristos în asceza smereniei. În epoca modernă, fenomenul reînvie în forme locale, mai blânde, ilustrate prin ascete precum Sfânta Sofia din Klesouria, Tarso sau Steliana Mitsakidou. Capitolul arată caracterul discret, dar profund, al nebuniei pentru Hristos în spiritualitatea greacă.

Capitolul VI, intitulat *Nebunia pentru Hristos în spiritualitatea românească*, reprezintă o contribuție originală a lucrării, atât la nivel de receptare cât și de trăire a nebuniei pentru Hristos, aducând în atenție o temă foarte puțin explorată în cercetările anterioare: existența și receptarea nebuniei pentru Hristos în spațiul românesc. Deși nu a avut o dezvoltare spectaculoasă, fenomenul a fost prezent și la noi subliniindu-se faptul că, spre deosebire de spațiul bizantin și cel rus, spiritualitatea românească a manifestat o înclinație naturală spre echilibru și moderație, fapt care a făcut ca nevoințele extreme, precum nebunia pentru Hristos, să nu capete o amploare semnificativă. Se face o analiză riguroasă a răspândirii manuscriselor cu vieți de nebuni pentru Hristos din spațiul românesc și sunt scoase în evidență figuri literare memorabile cum ar fi Popa Duhu al lui Creangă sau Lumânărică din

povestirile lui Negruzzi și care s-ar putea constitui ca pagini aghiografice având în vedere istoricitatea dovedită a personajelor. Sunt analizate exemple de nebuni pentru Hristos români, de la Irodion, ascetul român din Athos și monahul Gherasim din munții Neamțului, până la maica Antonina de la Tismana sau ,,Cuviosul" Gherontie cel Nebun pentru Hristos în contemporaneitate. În final, se discută despre modul în care fenomenul și terminologia nebuniei pentru Hristos au fost receptate în spiritualitatea românească. Printre punctele de vedere menționate va fi cel al Mitropolitului Antonie Plămădeală, care, analizând fenomenul nebuniei pentru Hristos, consideră creștinismul românesc ca nefiind propice pentru astfel de nevoințe dar totuși, menționează nebuni pentru Hristos în spiritualitatea românească, evaluând pozitiv această nevoință atunci când ea este autentică. De asemenea, cel al cercetătoarei Cătălina Velculescu, care, studiind manuscrisele traducerilor Vieții Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos în limba română, consideră că în spiritualitatea românească, vechiul salos bizantin a fost preluat și prelucrat în cuvios înțelept și harismatic. Ultima parte a capitolului tratează modul în care acest fenomen a fost perceput, evaluat și redescoperit în epoca modernă și contemporană. Dacă în trecut manifestările nebuniei pentru Hristos erau întâmpinate cu prudență sau chiar cu reținere, în ultimele decenii, exemplul ,,Cuviosului" Gherontie și mărturiile numeroase ale lucrării sale harismatice au contribuit la reconsiderarea acestui fenomen în mentalul eclesial și teologic românesc. În prezent, se conturează o viziune mai deschisă, care recunoaște rolul deosebit al nebunilor pentru Hristos ca mărturisitori ai iubirii dumnezeiești și ca provocatori duhovnicești ai conștiințelor.

Capitolul VII, intitulat *Dimensiunea teologică a nebuniei pentru Hristos. Trăsături fundamentale și evaluare fenomenologică*, constituie sinteza teologică a cercetării, deoarece marchează trecerea de la cercetarea aghiografică și descriptivă a nebuniei pentru Hristos la o reflecție teologică de profunzime. Până la acest punct, studiul s-a concentrat pe identificarea și prezentarea fenomenului în diferite epoci și spații geografice, dar în fiecare capitol nu s-a realizat doar o abordare istorico-aghiografică

ci s-a punctat modalitatea de încadrare generală în fenomenologia nebuniei pentru Hristos, și în același timp specificitatea proprie fiecărui areal spiritual ortodox. În acest capitol ultim al lucrării însă atenția este direcționată spre înțelegerea rațiunilor teologice ale existenței nebunilor pentru Hristos, spre criteriile de recunoaștere a autenticității vocației lor și spre impactul pe care aceștia îl au asupra vieții Bisericii, având astfel o importantă componentă originală în cercetarea românească.

Sunt analizate trăsăturile esențiale ale nebuniei pentru Hristos: chemarea divină, apatheia, iubirea jertfelnică, discernerea duhurilor, smerenia profundă, harismele. De asemenea, se delimitează fenomenul autentic de formele de pseudo-sfințenie și se discută impactul acestui tip de asceză asupra societății și Bisericii. Se propune, fără pretenție de exhaustivitate, un set de criterii spirituale pentru a delimita autentica nebunie pentru Hristos de pseudo-spiritualitatea falșilor saloi, enumerând, exemplificând și analizând doctrinar și moral cu pilde ilustrative din viețile nebunilor pentru Hristos evidențiați în corpusul lucrării. Se realizează apoi sintetic și analitic verificarea premiselor de la care a participat cercetarea, plecând de la motivația principală a acestei nevoințe și anume definindu-se ca o reacție la decăderea morală și desacralizarea vieții sociale și o reacție la formalismul și lipsa de fervoare a vieții bisericești. Trăind ca oameni ai Bisericii, dar liberi de orice determinare și încorsetare de tip jurisdicțional, nebunii pentru Hristos au ,,biciuit" formalismul liturgic și în anumite epoci și contexte istorice, pregnanța cu care secularizarea a pătruns și în viața bisericească, fiind detaliată *tensiunea inevitabilă harismă - instituție* existentă în istoria nebunilor pentru Hristos, dar care nu a dus la schismă eclesiastică și nici măcar revoltă socială, ci a devenit o tensiune creațională, chiar dacă inconfortabilă.

Harismele lor, precum străvederea, prorocia și tămăduirea, confirmau lucrarea Duhului Sfânt în viața lor, provocând și problematizând pliroma Bisericii prin recunoașterea unei sfințenii neconvenționale, aparent dincolo de limitele cumințeniei morale și de rigoarea canonică, manifestată într-o nebună iubire de Dumnezeu și de semeni. Deosebirea

dintre spațiul bizantin, unde erau marginalizați, și cel rusesc, unde au devenit veneraţi și temuți în același timp, reflectă rolul lor profund social și eclesial. În viața nebunilor pentru Hristos, harismele nu erau simple daruri personale, ci mijloace de iubire și slujire dezinteresată a aproapelui. Într-o lume marcată de raționalism sau formalism religios, acești sfinți au acționat ca profeți ai pocăinței, dezvăluind rosturile ascunse ale lumii și îndemnând la o dimensiune metanoică a vieții duhovnicești.

Concluziile fixează ideile fundamentale ale cercetării, modalitatea în care premisele de la care am plecat s-au verificat, vor reliefa noutățile pe care cercetarea prezentă le aduce în studiul teologic românesc și aspectele care nu pot fi încă clarificate. Se propun direcții noi de cercetare și se scoate în evidență actualitatea temei pentru lumea contemporană. Lucrarea se va încheia cu o anexă ce conține un calendar al sfinților nebuni pentru Hristos în spiritualitatea ortodoxă, așa cum apar în sinaxarele Bisericilor canonice, urmat apoi de bibliografia folosită și consultată în decursul cercetării.

7. ***Limitele și dificultățile cercetării***

Dincolo de premisele fixate și verificate prin cercetarea izvoarelor și analiza fenomenologică, sunt câteva aspecte ale temei care rămân în analiză din punct de vedere al evaluării teologice, care definesc astfel anumite *limite și dificultăți* pe care cercetarea temei nebuniei pentru Hristos le ridică:

a) Este destul de dificil de exprimat o poziționare teologică față de acest fenomen, păstrând echilibrul între critica aghiografică cu tendințe marcant demitologizante care sărăcesc textul de dimensiunea duhovnicească, și pe de altă parte hiperbolizarea anumitor colecții aghiografice cu aspecte pronunțat pietiste care denaturează sensul profund soteriologic al acestei nevoințe;

b) Există vieți de nebuni pentru Hristos care nu conțin explicit momentul chemării dumnezeiești sau măcar al încredințării sacre pentru această nevoință; sunt elemente care sugerează că în unele cazuri asumarea acestei practici s-a făcut prin decizie proprie, într-un demers

de imitare exterioară a vechiului salos bizantin. În aceste situații tradiția eclesială are rolul de discernere manifestat adeseori prin asumarea sau respingerea din partea pliromei Bisericii;

c) În pofida unor criterii de autenticitate ale acestei practici formulate chiar și în cadrul acestei cercetări, exprimate principial teologic, la nivel practic este extrem de dificilă sarcina deosebirii între real și patologic, între autentic și fals, între sfințenie și impostură. Apelul la dimensiunea duhovnicească a trupului eclesial este imperios necesar, pentru că doar *harul simte harul*, adică doar cel cu har îl poate cunoaște pe cel plin de har, dincolo de masca nebuniei, împătimirii sau chiar a îndrăcirii simulate;

d) Este foarte provocatoare exprimarea dimensiunii cultice a nebunilor pentru Hristos, în condițiile în care unii nebuni pentru Hristos, în special cei din perioada bizantină, nu manifestau o prezență activă în viața liturgică, deși o cereau imperios de la ceilalți; spre deosebire de aceștia, iurodivîi ruși sunt mult mai ancorați în viața cultică a Bisericii; aceeași deosebire o remarcăm între nebunii pentru Hristos din vechime și cei din perioada contemporană, cu precizarea că cei actuali manifestă o deplină ancorare în exprimarea liturgică;

e) Este greu de definit gradul de adaptabilitate a nebunilor pentru Hristos la principiile societății în care trăiau, deși e evidentă o relativă pliere a acestora pe rigorile sociale comportamentale, un exemplu fiind manifestarea goliciunii trupești prezente în vechime dar evitată în contemporaneitate, când o astfel de manifestare ar fi încadrată automat ori la patologic, ori la exhibiționism.

Nebunia pentru Hristos este așadar, așa cum exprimă esența acestei cercetări, o nevoință aparte, posibilă doar celor cu vocație specială, care au biruit patimile și trăiesc în iubirea desăvârșită a lui Dumnezeu. Ea nu este un simplu gest provocator sau o formă de excentricitate, ci un mod de a împlini Evanghelia în forme radicale, dar autentice. Nebunii pentru Hristos sunt, astfel, mărturisitori ai adevărului, ai iubirii jertfelnice și ai libertății duhovnicești manifestată în deplinătatea harică a misiunii lor, autenticitatea chemării și lucrării lor fiind dată de raportarea la cuvintele Mântuitorului: ,,De aceea, după roadele lor îi veți cunoaște" (Matei 7, 20).

PROLOG

AGHIOGRAFIA NEBUNILOR PENTRU HRISTOS, ÎNTRE METODOLOGIE ȘTIINȚIFICĂ ȘI CUNOAȘTERE TEOLOGICĂ

Nebunia pentru Hristos este o practică ascetică și o vocație misionară aparte în spiritualitatea ortodoxă. Nebunii pentru Hristos nu erau doar asceți care căutau desăvârșirea proprie ci și oameni ai lui Dumnezeu care împlineau o misiune sfântă, chiar dacă o făceau într-un mod excentric, neconvențional și provocator. Modul lor de viețuire și de manifestare în spațiul eclesial dar și în lumea laică nu le scade nicidecum din aura sfințeniei, poate tocmai pentru că ei înșiși fugeau de ea, într-o smerenie rugătoare și activă.

Aghiografia ortodoxă privește viețile sfinților ca o revelare a lui Dumnezeu în persoana umană, ca dovadă vie a posibilității reale de îndumnezeire și ca descoperire a realității eshatologice, care este însă mereu prezentă în istorie prin Biserică. Biserica este astfel, mai ales prin mădulare ei vii și lucrătoare care sunt sfinții, ,,partener eshatologic în interiorul lumii" [47], așa cum frumos o descria Paul Evdokimov, ca față întoarsă spre om a iubirii nebune a Unui Dumnezeu ce iese tainic dar deplin din misterul tăcerii Sale. Nu întâmplător, părintele Dumitru Stăniloae spunea că sfântul ne însoțește spre desăvârșire[48], purtând în el o lumină care dăruiește lumii pe Hristos[49]. El nu doar că reprezintă

[47] Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad., prefață și note de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, 1993, p. 25: ,,Actualitatea mesajului creștin rezultă dintr-o Biserică angajată ca partener eshatologic în interiorul lumii și al experienței omului contemporan. Viața istorică nu este niciodată un mijloc al veacului ce va să vină; dacă lumea se finalizează prin Împărăție, acest lucru se întâmplă pentru că Împărăția se află deja printre oameni".

[48] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a II-a, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiuneal Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 187: ,,Sfântul este un înainte-mergător și un ajutător al celorlalți în drumul spre viitorul desăvârșirii eshatologice".

[49] P. Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, p. 25: ,,Om al luminii care poartă o lumină ce strălucește peste lumea întreagă".

umanul purificat ci chiar realizează deplin umanitatea sa [50], arătând, așa cum spunea Nichifor Crainic în al său curs de teologie mistică, că sfințenia nu este altceva decât *împlinirea umanului*[51].

Sfințenia, prin participare la taina dumnezeirii, are caracter hristologic, pnevmatologic și eshatologic. Ea se ființează pe părtășia cu Hristos, Cel Unul Sfânt, se împlinește în comuniunea cu harul Duhului Sfânt și se deschide eshatologic spre zorii veșniciei. Sfințenia merge pe acea punte între necreat și creat (născută prin Întrupare), pentru că ea este așa cum o definea părintele Ioannis Romanides, părtășie la slava dumnezeiască[52].

După ce a depășit orice dualitate în sine, așa cum spunea Sf. Maxim Mărturisitorul[53], el se dăruiește întreg lui Dumnezeu și tot întreg oamenilor[54], împlinind vocația Bisericii. Prin sfinți, Biserica oferă omului înfometat nu pietrele ideologice ale sistemelor, nici pietrele teologice ale catehismelor, într-o expunere rece și discursivă a dogmelor, ci împărtășește pâinea îngerilor și inima omenească a fratelui[55].

În duhul acestei înțelegeri patristice a noțiunii de sfințenie, aghiografia nu este doar demers științific, pentru că ea nu-și propune să transmită date biografice, ci este cunoaștere teologică, pentru că ne cheamă să fim părtași la viața sfântului și la lucrarea lui. În același timp,

[50] Expresiile aparțin părintelui Dumitru Stăniloae; Vezi D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 85 și p. 87.

[51] Vezi Nichifor Crainic, *Sfințenia, împlinirea umanului. Curs de teologie mistică*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993.

[52] † Ierotheos, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești după învățăturile prin viu grai al Părintelui Ioannis Romanidis*, vol. II, trad. de Tatiana Petrache, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 385.

[53] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, apud D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p.186.

[54] Părintele Stăniloae face o încântătoare descriere a sfântului : ,,El este cea mai umană și cea mai smerită ființă și, în același timp, o apariție neobișnuită, uimitoare, prilejuind celorlalți sentimentul descoperirii umanului firesc în el și în ei. Este cel mai apropiat și, în același timp, cel mai impunător, cel care atrage atenția cel mai mult. Îți devine cel mai intim decât toți și cel mai înțelegător și te simți cum nu se poate mai larg lângă el și în același timp te strâmtorează, făcându-te să-ți vezi insuficiențele morale și greșelile. Te copleșește cu măreția simplă a purității și cu căldura bunătății lui și te face să te rușinezi de nivelul tău coborât de la umanitatea adevărată, de impuritatea, artificialitatea, superficialitatea, duplicitatea ta, care ies puternic în relief în comparația ce o faci, fără să vrei, între tine și el''; vezi D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* p. 186.

[55] P. Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, p. 26.

ea nu se poate delimita de rezonabilitatea datelor istorice și nici de critica teologică cu caracter științific, altfel s-ar transforma într-o relatare pietistă și strict moralizatoare a vieților celor uniți prin har cu Dumnezeu. Aghiografia, în înțeles ortodox, nu poate fi limitată la un narativ istoric sau teologic, pentru că scopul ei este altul, acela de a ne face conștienți de lucrarea harului, de posibilitatea îndumnezeirii deschisă oricărui creștin și de chemarea lui Dumnezeu[56]. De aceea, nu exactitatea datelor istorice, nici redarea cu caracter lingvistic a narațiunii dă valoare vieților sfinților, ci modul în care este percepută și impropriată ca model de desăvârșire, lucrarea unui sfânt.

În Apus, cercetarea teologică a bollandiștilor, au adus în același timp un aport semnificativ la cunoașterea aghiografică prin colecția *Acta Sanctorum*, dar au introdus și critica externă și internă a textelor aghiografice, încercând să delimiteze adevărul istoric de ceea ce ei numeau *legende hagiografice*, metodă științifică ce a dus la o reacție chiar din lumea catolică prin benedictini și carmeliți care astfel au ajuns să condamne metoda critică și științifică a bollandiștilor iezuiți[57], criticând astfel colecția *Acta Sanctorum* (acum recunoscută ca reper în cercetarea hagiografică). Pe de altă parte, în lumea protestantă, interesul pentru viețile sfinților a fost mereu tangențial, refuzat doctrinar, ignorat teologic și citat doar științific.

Teologia ortodoxă a primit studiul aghiografic ca pe o componentă esențială a dimensiunii sale, *Martirologiile*, *Sinaxarele*, *Mineiele* și *Patericele* constituindu-se în surse și totodată colecții importante pentru cunoașterea vieților sfinților. Aghiografia ortodoxă a urmărit un dublu scop: soteriologic, viețile sfinților devenind modele pe calea mântuirii, și devoțional, prin cinstirea adusă sfinților. Marea sinteză aghiografică din secolul X, realizată de Sfântul Simeon Metafrastul prin al său *Menologhion*, s-a realizat atât din surse scrise cât și din cele orale. Această

[56] Matei 5, 48: „Fiți voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este!".

[57] Jean-Claude Larchet, *Ce este teologia? Noțiuni de metodologie în practica și în predarea Teologiei Ortodoxe*, trad. de Ciprian Costin Apintilesei, Editura Basilica, București, 2021, p. 137; întreg capitolul intitulat „Hagiologia" este edificativ în ceea ce privește concepția aghiografică ortodoxă, care nu neagă importanța rigorii științifice și istorice dar nici nu o absolutizează.

sinteză a devenit o importantă sursă pentru aghiografia ulterioară dar în același timp a introdus și o nouă metodă în aghiografie, această metodă materializându-se în numeroasele vieți de sfinți apărute în secolul XI care vor fi pliate tot mai mult pe gustul estetic bizantin al povestirilor hiperbolizante și mai puțin pe repere istorice. Mai târziu, Sfântul Nicodim Aghioritul (în spațiul grec) și Sfântul Dimitrie al Rostovului (în spațiul rus), deși vor păstra caracterul *Marelui Sinaxar* din secolul X, vor încerca o abordare și din punct de vedere al surselor critice fără a pierde din vedere scopul duhovnicesc al aghiografiei. Concepția lui Chiril de Schitopolis (secolul VI d.Hr.) punea foarte mare preț pe rigoarea dogmatică ca fiind fundamentul unei evlavii mărturisite în viețile sfinților, și de asemenea vedea adevăratul aghiograf ca fiind un mijlocitor[58]. Experiența duhovnicească a sfinților era însă pusă în umbră uneori de o creație aghiografică ce punea accentul pe raportarea strict sentimentală fără raportarea adecvată la adevărul dogmatic și cel istoric[59].

Cercetătorii apuseni au evaluat în mod critic creația aghiografică, dar punctele lor de vedere sunt destul de diferite și complexe. De la Hippolyte Delehaye, care în al său studiu despre aghiografie[60] face o analiză critică asupra textelor, acuzând lipsa de acurateţe în relatările de ordin istoric în aghiografie și vorbind despre ficțiune în viețile sfinților,

[58] A se vedea pentru aceste considerații de natură aghiografică valorosul studiu introductiv al ieromonahului Agapie Corbu: Agapie Corbu, ,,Studiu introductiv", în Chiril de Schitopolis, *Viețile pustnicilor Palestinei*, trad. de Agapie (Corbu), Editura ,,Sfântul Nectarie", Arad, 2013, p. XXIV.

[59] Ieromonahul Agapie Corbu descrie concepția aghiografică a lui Chiril de Schitopolis; vezi Agapie Corbu, ,,Studiu introductiv", în Chiril de Schitopolis, *Viețile pustnicilor Palestinei*, p. XXVII: ,,cititorul, dacă are credință, ajunge la con-simțirea cu cele scrise, iar această etapă premerge împlinirii cu fapta și asumării practice a evlaviei desprinse din scrieri. Aghiograful este, așadar, un dascăl al discernerii și al con-simțirii cu cele ale harului, un mistagog, un inițiator al cititorului său în „taina evlaviei", inițiere mijlocită de scrierea vieților sfinților, în a căror experiență duhovnicească își introduce cititorul dispus la efort ascetic. Adevărata operă aghiografică îl face părtaș pe cititor la evlavia reală și nefalsificată primită de apostoli de la Hristos, propovăduită de ei, pecetluită și mărturisită cu sângele martirilor și, în cele din urmă, câștigată de cuvioși prin luptele lor ascetice".

[60] Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Société des Bollandistes, Bruxelles,1954; Timothy D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.

la Martin Hinterberg care scoate în evidență legătura dintre aghiograf și personajul (sfântul) operei sale care transcede valoarea istorică sau literară[61], întâlnim o mare diversitate de înțelegere a aghiografiei. Derek Krueger, analizând creația aghiografică a lui Leontius de Neapolis despre Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos, spune că există nu doar o asceză a sfântului despre care se scrie ci și o asceză a celui care scrie[62], aghiograful în cazul acesta folosind o mască pentru a contura o personalitate eroică, așa cum nebunul pentru Hristos folosește o mască pentru a-și ascunde sfințenia. Cel care va puncta, în gândirea apuseană, sensul mai adânc al creației aghiografice va fi Grosdidier de Matons, care subliniază faptul că aghiograful nu are atât rolul de a reprezenta ci mai ales de a interpreta cu scopul de a prezenta un model cât mai aproape de desăvârșire[63].

Din toate acestea se poate intui pericolul ca încercând o critică constructivă asupra creației aghiografice, în scopul de a separa autentica aghiografie de pseudo-aghiografie[64], să se ajungă la *demitologizarea vieții*

[61] Vezi Martin Hinterberg, „The Byzantine Hagiographer and his Text", în Stephanos Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. I, Genres and Contexts, Farnham: Ashgate, 2014.

[62] A se vedea concepția lui Derek Krueger despre Leontius de Neapolis ca aghiograf și Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos ca personaj istoric al creației sale în: Derek Krueger, *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City* , Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, pp. 1-19.

[63] José Grosdidier de Matons, ,,Les thèmes d édification dans la Vie d'André Salos", în *Travaux et Mémoires*, Paris, IV (1970).

[64] A. Corbu, ,,Studiu introductiv", în Chiril de Schitopolis, *Viețile pustnicilor Palestinei*, pp. XXVIII-XXIX: ,,Aghiografia de acest tip își merită cu prisosință prefixul «pseudo» și păcătuiește față de pliroma Bisericii cel puțin în două feluri: primul, poate cel mai grav, este că oferă credinciosului spre trăire o literatură, o ficțiune, un univers imaginar construit, ce-i drept, din elemente bisericești și elemente istorice reale minime, a căror puținătate este înghițită de opulența expresiilor înduioșătoare, de mulțimea detaliilor emoționante stereotipe care, fiind vorba de sfinți, n-aveau cum să nu fie așa, de clișeele pe care cititorul pios le așteaptă inconștient ca să se mângâie la descoperirea lor. Al doilea este consecința celui dintâi: întruparea și asimilarea duhului acestui gen literar de către o anumită pătură a fiilor Bisericii, monahi sau mireni, și identificarea lui cu adevărata evlavie ortodoxă «după Sfinții Părinți», ale cărei principale trăsături sunt caracterul, după caz, bizantino-slav sau româno-centric, exclusivismul aprioric față de tot ceea ce nu se înscrie în cadrul geografic și cultural al «centrului», trăit ca autosuficient, refuzul efortului intelectual în care sunt suspectate că ar germina semințele îndepărtării de Dumnezeu și – cum s-ar putea altfel? – ale ereziei. Minciuna anistorică autogenerată de schemele retoricii pseudoaghiografice și-a atins astfel țelul: a otrăvit trăirea Bisericii cu o pseudotrăire, cu o pseudoevlavie osificată în manierisme

sfinților care face nu doar să distanțeze ficțiunea literară de adevărul istoric, ci chiar să excludă orice factor supranatural din viețile sfinților, care abundă, în mod firesc, de relatări despre îngeri, demoni, minuni, pe care critica istorică raționalistă nu le mai acceptă, înstrăinându-se de sensul aghiografiei ortodoxe care are în vedere, așa cum bine susținea Jean-Claude Larchet, în primul rând dimensiunea soteriologică[65]. Folosirea locurilor comune și a temelor identice precum și asumarea și integrarea elementelor legendare se explică prin dorința aghiografilor de a transmite cititorilor idealul de desăvârșire care este același pentru orice tipologie a sfințeniei: asemănarea cu Dumnezeu. De exemplu *tema sfinților ascunși între mireni*, ca model pentru pustnicii care credeau că doar ei pot ajunge la desăvârșire, este prezentă în mod aproape identic ca structură în viețile sfinților Antonie cel Mare, Macarie și Pafnutie.

Scopul fundamental al aghiografiei este de a arăta că promisiunea și roadele Întrupării Fiului se împlinesc în persoanele sfinților. Sfinții au revelat adevărul dumnezeiesc: omul se poate uni cu Dumnezeu pentru că Dumnezeu binevoiește să se unească cu omul. Cu toate că creațiile aghiografice conțin adevărul istoric pentru că relatează vieți omenești, ele nu pot fi considerate documente istorice, chiar dacă în ultima vreme cercetarea istorică se apleacă tot mai mult asupra surselor aghiografice ca tezaur prețios de informații, ce umplu zone lacunare din studiul civilizației umane. Autorul Introducerii la volumul *Sfintele femei ale Orientului siriac* subliniază că scopul aghiografului este descoperirea lucrării divinului în dimensiunea umanului, aghiografia fiind mult mai mult decât o simplă biografie[66].

de vorbire și de purtare, pretinse norme de duhovnicie, model unic de viață evlavioasă, tip al urmării lui Hristos"; menționăm că la fel de periculoasă ni se pare și cealaltă extremă, a criticii exclusiv istorice a Vieților sfinților, a sărăcirii lor de orice dimensiune transcendentală și harică, de confundare a miturilor cu adevărurile dumnezeiești și a minunilor, nu numai posibile, ci chiar absolut necesare în viața sfinților, cu legende creștine pioase.

[65] J.-Cl. Larchet, *Ce este teologia?*, p. 138: ,,aghiografia ortodoxă nu poate face abstracție de finalitatea vieților sfinților și, deci, nu se poate limita la simple fapte istorice și, cu atât mai puțin, la o critică a surselor, așa cum tinde să facă aghiografia care se dorește pur științifică".

[66] A se vedea: Sebastian P. Brock, Susan Ashbrook Harvey, *Sfintele femei ale Orientului sirian*, trad. de Gheorghe Feodorovici, Editura Sofia, București, 2005, p. 18: ,,Arareori

Nu întâmplător, Macarie Simonopetritul (unul dintre cei mai reprezentativi aghiografi contemporani) afirma dimensiunea legendară din viețile sfinților ca o componentă a descrierii unei lumi transfigurate[67]. Ori această lume transfigurată prin prezența sfinților nebuni pentru Hristos au surprins-o și aghiografii lor, ca mărturie a lucrării lui Dumnezeu în lume, mărturisind că Dumnezeu strălucește întru sfinții Săi.

hagiografia este biografie. Sarcina hagiografului este aceea de a articula mișcările divinului și umanului în acțiunile persoanei sfinte, sau de a face vizibil ochiului firesc adevărul ascuns al lucrării unei asemenea persoane [...]. Hagiografii își cunoșteau foarte bine scopul. Astfel, ei notau mai curând sensul pe care doreau să-1 facă înțeles, decât povestiri istorice clare, scriau deci pentru sfătuirea și îndemnarea credincioșilor, cât și a necredincioșilor".

[67] J. – Cl. Larchet, *Ce este teologia?*, p. 140: „Dimensiunea legendară și retorică a Vieților sfinților face parte din discursul aghiografic care își are specificitatea și funcția lui în viața Bisericii. Este vorba de introducerea credincioșilor într-o lume transfigurată, grație mijloacelor convenționale, care constituie un fel de cod tacit, pe care credincioșii ortodocși îl asimilează din copilărie".

CAPITOLUL I.

INCURSIUNE ÎN ISTORIA CONCEPTUALĂ A NEBUNIEI

I.1. Evoluția istorică și culturală a conceptului de nebunie

Conceptul de *nebunie* a cunoscut valențe semantice destul de vaste și complexe în epocile istorice și în contextele culturale ale societății umane. De la *boală* cauzată de umorile trupului la *dar al zeilor*, de la funcția profetică sau oraculară, la *maladie* sau stare conflictuală profundă cu cauze sociale, nebunia, ca stare sau concept, a suscitat un deosebit interes atât în lumea antică sau cea medievală, cât și în societatea modernă.

Dacă în lumea antică, relativul concept de *nebunie* avea o sferă destul de largă de abordare, plecând de la rolul lui Asclepius până la știința lui Hipocrate sau a lui Galen, echilibrul între *medicina templului* și *medicina hipocratică* manifestându-se adesea contradictoriu și fragil, lumea Evului mediu a realizat cu greu o reflexie teoretică asupra nebuniei, deși influența creștinismului a adus o lumină asupra abordării conceptului de nebunie într-un sens legat de cele trei dimensiuni ale ființei umane: fizice, psihice și sufletești. Dincolo de viziunea teonomică asupra lumii, pregnantă în societatea medievală, *conceptul de nebunie* nu a fost integrat teologic suficient în mediile culturale sau filosofice ale vremii. Raportarea la înțelesul biblic sau patristic a fost adeseori lacunară și lipsită de integralitate. Așa s-a ajuns, de la o viziune integratoare asupra fenomenului nebuniei, care avea în vedere aspectele diverse ca cele religioase, fizice, sociale, la nebunia privită ca stare aproape exclusiv demonică, astfel încât remediile erau adeseori cele ale izolării celor care erau ciudați, sau chiar a exilării lor așa cum se petrecea în apus, așezămintele amenajate pentru nebuni făcându-și loc timid chiar și în lumea bizantină, ele fiind multă vreme specifice mediului religios și în speță monastic.

Elogiu ,,erasmic" al nebuniei, care îndemna la o abordare mai puțin exclusivistă a tematicii nebuniei, a făcut într-un fel trecerea de la înțelegerea izolaționistă asupra conceptului, la încercarea de instituționalizare a fenomenului, deși începutul modernismului trădează tendințe de segregare, în Spitalul General de la Paris, fondat în 1656, cămașa de forță fiind considerată o practică revoluționară și folositoare, iar primul așezământ pentru boli psihice a fost înființat la Londra, în 1751, numindu-se *spital pentru lunateci*. Secolele următoare vor marca psihiatria ca disciplină în cadrul medicinei, iar nebunia definită ca boală mintală. Știința modernă însă a manifestat accentuate tendințe contradictorii, care adesea s-au îndepărtat de concepția integratoare și integralistă a gândirii creștine, care accentuează cele trei etiologii ale bolilor mintale: organică, demonică și spirituală, fiecare având ca remedii terapeutici diferite[68].

Astfel, așa cum sublinia Constantin Enăchescu[69], conceptul de nebunie a fost abordat în decursul istoriei prin două atitudini esențiale, una ce privește cunoașterea obiectivă, care recurge la discursul științific și alta care privește impresia subiectivă, astfel, latura obiectivă, cea a alterității sau a cunoașterii obiective, fiind întregită de impresia subiectivă.

De fapt, până în secolul XVII- XVIII, boala mentală era adeseori interferată cu *nebunia voită*, cu *nebunia oraculară* sau *profetică*, sau cu manifestarea ei sub forma rolului critic social (vezi rolul bufonului la curțile regale). Este evident așadar că acest concept de *nebunie* a avut în istoria umanității un înțeles mult mai larg al manifestării personalității umane și că fenomenul în sine ca și conceptualizarea sa nu pot fi evaluate decât în raport cu civilizațiile umane. Astfel, Andrew Scull menționa în a

[68] J.-Cl. Larchet, *Terapeutica bolilor mintale*, p. 15; teologul francez evidențiază în acest sens faptul că, pe când psihiatria modernă are tendințe simplificatoare și consideră concepția creștină asupra nebuniei ca fiind exclusivistă, de fapt concepția biblică și patristică are meritul de a aborda ființa umană și implicit suferințele umane sufletești și psihice în accepțiunea integratoare trup-psihic-suflet. Astfel, fenomenul nebuniei trimite la sferele complexe și profunde ale ființei umane, în perspectiva patristică conceptul de nebunie fiind privit într-un sens mai larg, în dimensiunea legăturii tainice cu Dumnezeu.

[69] Constantin Enăchescu, *Fenomenologia nebuniei. Semnificația Alterității Persoanei ca negare de sine*, ed. a II-a, Editura Paideia, 2004, p. 25. Aici, autorul vorbește despre faptul că în istoricul cunoașterii nebuniei, un moment distinctiv îl constituie ,,personalizarea nebuniei", nebunia fiind când ,,personaj cultural", când ,,persoană fizică".

sa *Istorie culturală a nebuniei*, că, deși poartă în sine un stigmat pus adeseori superficial și limitativ, nebunia ca fenomen și concept are o relevanță mult mai complexă pentru civilizația umană, pentru ordinea socială și pentru culturile specifice popoarelor, lucru cu puternice rezonanțe nu numai în medicină, ci și în filosofie, literatură, arte plastice și bineînțeles credințele religioase[70].

În prisma acestor păreri, *definirea nebuniei* este un demers care chiar dacă este realizat metodologic, nu poate să fie suficient sieși. Dicționarele lingvistice și medicale descriu termenul de *nebunie* în funcție de modalitatea de abordare a conceptului. Pentru grecii vechi, nebunia era definită prin *mania* (*μανία*[71]), care putea veni din viciul naturii umane sau a manifestării ei, dar și ca dar al zeilor, în cazul *maniei mistice*[72], iar latinii îl numeau pe cel nebun prin termenul *follis*[73] (un sac plin cu aer) din care au derivat multe din denumirile limbilor moderne. Dicționarele limbilor moderne încearcă o semantică largă a termenului. Astfel, *Dicționarul Academiei franceze* dă ca sensuri diferite: tulburare mintală, tulburare de durată sau secvențială a minții; lipsa de rațiune, manifestată prin extravaganță; comportament contrar rațiunii și firescului; nebunia în sens religios[74]. Iată că Dicționarul Academiei Franceze arată și un alt sens

[70] Andrew Scull, *O istorie culturală a nebuniei. De la Biblie la Freud, de la casa de nebuni la medicina modernă*, trad. de Anacaona Mândrilă-Sonetto, Editura Polirom, Iași, 2017, p. 15 și p. 12. În această incursiune autorul denunță situarea fenomenului nebuniei, sau mai precis starea patologică a nebuniei, în afara civilizației umane. Denunțând absolutizarea rațiunii în epoca iluministă, din prisma căreia orice ar fi în afara sferei raționale ar fi de fapt în afara civilizației umane, Andrew Scull afirmă faptul că fenomenul nebuniei atât în manifestarea lui cât mai ales în descrierea și abordarea lui, nu este în afara civilizației și nici măcar la periferia ei: ,,nebunia – perturbarea amplă și persistentă a rațiunii, intelectului și afectivității- este un fenomen întâlnit în toate societățile cunoscute [...] afirmația că e strict o chestiune de constructe sau etichete sociale este după mine o mare absurditate romantică sau tautologie inutilă".

[71] Vezi Maurice Carrez, Francois Morel, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, trad. de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, p. 178.

[72] Platon, *Phaidros*, apud I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și Nebuni pentru Hristos*, p. 168; Aici, filosoful antic numește nebunia din firea umană ,,pathe"(*πάθη*) iar pe cea care vine de la zei ,,mania" (*μανία*).

[73] Vezi Voichița Ionescu, *Dicționar Latin – Român*, ed. a II-a, Editura Orizonturi, București, 1992, p. 86.

[74] https://www.dictionnaire-academie.fr/.

al nebuniei, cel biblic, ca nebunie a Crucii, despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel.

Dicționarul Merriam-Webster definește nebunia prin termenul *the folly* în primele trei sensuri astfel: lipsă de bun simț și de prudență; acțiune sau conduită criminală cu caracter tragic; o acțiune sau o idee prostească. Sinonimul *madnnes* definește, potrivit aceluiași dicționar următoarele sensuri: o boală psihică severă; un comportament sau gândire irațională; furie necontrolată[75]. Vedem că, în genere, nebunia este definită în dicționarele limbilor moderne ca o stare de alterare a judecății, ca un comportament deviant, apelându-se la polaritatea normal-anormal. Aceeași linie o respectă și *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* care definește nebunia ca: pierdere a unei judecăți raționale; stare de demență; faptă sau vorbă nesocotită[76].

Deducem desigur, din aceste exemple, că în vocabularul limbii române, ca și în a altor limbi moderne de circulație internațională, nebunia nu este definită doar ca o maladie, ca o boală mentală ci și ca nesăbuință, ca o faptă ieșită din firesc, din normal. Această accepțiune ne va deschide orizontul pentru a putea descrie conceptul de nebunie în alt sens decât cel uzual, al raportării la normalitate.

În vreme ce dicționarele lingvistice conțin inevitabil o accepțiune semantică largă a conceptului de nebunie, dicționarele medicale de specialitate fac loc teoriilor, de multe ori contradictorii, despre etiologia maladiilor mintale, unele teorii susținând o etiologie strict organică, în care factorul psihic sau social este ignorat, iar altele punând pe prim plan factorii sociali și psihici și neagă originea organică a bolilor mintale, sau recunosc un substrat organic dar consideră dinamica acțiunilor psihice determinată în fața cauzelor fiziologice[77].

[75] https://www.merriam-webster.com/dictionary.

[76] ***, *Dicționar explicativ al limbii române*, ed. a II-a revăzută și adăugită, Academia Română, Institutul de Lingvistică, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2009, p. 178.

[77] H. Eye, P. Ernard, C. Brisset, *Mannuel de psychiatrie*, Paris, 1974, pp. 68-72. Aici se vorbește despre patru mari tipuri de teorii în ceea ce privește etiologia bolilor mintale: 1.teoriile organo-mecaniciste, care vorbesc despre cauza exclusiv organică a maladiilor mintale; 2. teoriile psiho-dinamice ale inconștientului patogen, care consideră bolile mintale ca rezultat al forțelor inconștientului, printre promotorii acestui curent fiind Freud și Jung; 3. teoriile socio-psihogenice, care scot în evidență factorul social de

Dicționarul de Psihologie Larousse definește nebunia ca tulburare a spiritului, sminteală, remarcând faptul că termenul nu mai este folosit în lumea medicală, astfel de patologii fiind încadrate la psihoze și nevroze, dar subliniind și faptul că știința medicală devine astfel incapabilă să explice de ce o persoană devine nebună, marele risc fiind acela al grelei distincții dintre un subiect sănătos și unul nebun. Același autor vorbește în dicționarul editat despre un experiment organizat de L. Rosenhan în Statele Unite ale Americii, la începutul anilor 1970, în care un grup de persoane format din cinci bărbați și trei femei (între care patru psihologi, un psihiatru, un pediatru, un pictor și o menajeră) au pretins că aud voci confuze pentru a fi internați într-un spital de psihiatrie și a fi evaluați. Chiar dacă, după internare, s-au comportat absolut normal și au mărturisit că nu aud de fapt voci, au fost ținuți în medie 19 zile spitalizați, și în afară de unul, toți au primit la externare diagnostic de *schizofrenie în stare de remisie*[78]. Nu putem să nu remarcăm faptul că dacă în cazul acestor persoane care după internare s-au comportat normal, a fost atât de puternică metoda și mentalitatea bolii mintale încât au fost declarați generic schizofrenici, cu atât mai mult este greu de analizat de către o societate desacralizată, fenomenul nebuniei întru Hristos, care constituie obiectul acestui studiu.

Tendințele organiciste sau socio-psihice ale științei medicale din modernitate au fost contestate și analizate critic de mișcarea antipsihiatrică, Thomas Szasz punând problema relativității normalului și patologicului și condamnând *clinicizarea apriori* a comportamentului nefiresc[79].

mediu precum și cel familial, socotind bolile mintale ca reacții la situații limită sau dureroase sau la lipsă de comunicare, promotorii acestui curent fiind cei din școala anglo-saxonă sau cei din școala lui Palo Alto; 4. teorii organo-genice dinamiste, care afirmă că maladiile mintale sunt urmare a destructurării dimensiunii psihice favorizată de factorii organici, teorii promovate de Jackson sau Eye; vezi Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor mintale*, p. 6.

[78] Norbert Sillamy, *Dicționar de psihologie Larousse*, trad. de dr. Leonard Gavriliu, Editura Enciclopedică, București, 1998, pp. 205-206. Pe baza acestui experiment evidențiat, autorul dicționarului remarcă pericolul ca în lumea medicală actuală abordarea exclusivistă și neintegratoare poate duce la absurda situație, de altfel întâlnită, ca oricine se însingurează dintr-un anumit motiv, să fie considerat o persoană nebună.

[79] A se vedea Thomas Szasz, *The Myt of Mental Illness*, Harper and Row, New-York, 1965, p. 87: „În Epoca Credinței, ideologia era creștină, tehnologia era clericală, iar expertul

Astfel va fi elaborată o întreagă explicație sociologică a nebuniei. Cauzele nebuniei nu trebuie căutate *în subiect* ci *în afara* lui, într-un sistem de relații și într-un mediu patologic. Nu numai pacientul ar trebui psihiatrizat, ci și familia și societatea. Cel care va fi exponentul mișcării de reconsiderare a istoriei nebuniei va fi Michel Foucault, care prin a sa *Istorie a nebuniei în epoca clasică* susține ideea neexistenței reale a nebuniei, așa cum este ea definită de știința medicală, și că termenul nu are o constanță antropologică[80].

Deși ieșită din chingile unei viziuni strict deterministe, biologic sau social, a fenomenului nebuniei sau a evaluării conceptului de nebunie, această perspectivă este lipsită însă de perspectiva unei altfel de nebunii, despre care vorbește Scriptura și patristica Bisericii, care se definește ca nebunie a Crucii sau a propovăduirii, sau ca nebunie pentru Hristos, o chemare sau vocație în lucrarea Bisericii.

I.2. Fenomen și terminologie în filosofia și medicina antică.

Primul spațiu în care s-a reflectat cu adevărat în mod complex asupra fenomenului nebuniei a fost cel al Greciei antice, clasice. În civilizațiile care au precedat și au influențat Grecia antică cei care erau considerați nebuni erau îngrijiți în cadrul ritualurilor sacre de către sacerdoți care aveau și funcție de medici. În Persia antică și în spațiul babilonian se vorbea despre bolile care sunt cauzate de către spiritele rele, astfel remediile și îngrijirea manifestându-se pe planul religios și magic.

Lumea Greciei antice avea o viziune destul de largă despre fenomenul nebuniei, conceptul fiind întâlnit și dezbătut atât în mitologia

era preot, pe când în Epoca Nebuniei ideologia este medicală, tehnologia este clinică, iar expertul este psihiatru".

[80] Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, ed. a II-a, trad. de Mircea Vasilescu, Editura Humanitas, București, 2005, p. 37. Autorul menționează: ,,Aceasta este cea mai rea nebunie a omului: să nu recunoască mizeria în care este izolat, slăbiciunea care îl împiedică să ajungă la adevăr și la bine; să nu știe care parte a nebuniei e a lui. A refuza această ne-rațiune care este însuși semnul condiției sale înseamnă a se priva de posibilitatea de a uza vreodată în mod rațional de rațiune. Căci dacă există rațiune, ea se află tocmai în acceptarea acestui cerc continuu al înțelepciunii și al nebuniei, în conștiința clară a reciprocității lor și a imposibilității de a le separa. Adevărata rațiune nu este lipsită de orice compromis cu nebunia, dimpotrivă, ea este datoare să urmeze drumurile pe care aceasta din urmă i le trasează".

și filosofia greacă, cât mai ales în medicina hipocratică dezvoltată ulterior. Grecii vechi vedeau în general nebunia în trei moduri: ca pedeapsă din partea zeilor pentru păcate, ca posesiune demonică sau ca nebunie oraculară, în acest caz nebunia nefiind nici pedeapsă și nici posesie a spiritelor rele, ci un dar al zeilor cu funcție oarecum ritualică și profetică.

În mitologia greacă, nebunia nu este descrisă însă doar ca pedeapsă a zeilor ci și ca o consecință a înfruntării unui destin implacabil, o încercare de separare a omului de căile zeilor. Influența zeilor în viața oamenilor transpare în toată mitologia greacă, așadar cultura clasică grecească accentuează inclusiv prin poemele mitologice cum ar fi cele homerice, cauzele religioase ale nebuniei, astfel încât legătura între nebunia umană și influența zeilor este foarte prezentă în poezia și teatrul grecesc[81]. Tema nebuniei este astfel redată la Xenophon (*Anabis*), Sofocle (*Antigona, Ajax*), Eschil (*Orestia, Trahinienele*). De altfel, *patologia mintală* dezvoltată de Hipocrate își are oarecum originile în teatrul lui Sofocle[82]. La acesta, apare nebunia ca formă de posesiune a spiritelor rele dar și pedeapsa zeilor care se vede în epilepsie[83]. Spre deosebire de epilepsie, care era văzută ca o pedeapsă a zeilor, delirul avea în mitologia greacă o funcție divină, fiind un dar al zeilor care își comunică astfel voia într-un mod aparte, în acest caz nebunia fiind extatică, aclamată uneori de Dionysos.

În poemele homerice *Iliada* și *Odiseea* și în opera epicuriană, apare frecvent atât tema *nebuniei* ca pedeapsă cât și cea a *delirului cu funcție divină*. Eroii lui Homer se poartă de-a dreptul nebunește în toiul luptelor (Diomede, Patrocle, Hector, Ahile), iar Euripide descrie cum Hera îl face pe Heracle să înnebunească[84].

În ceea ce privește conceptul de nebunie, termenul de nebunie este redat în poemele homerice prin *ate*[85] (Ἄτη) iar în tragediile euripidiene

[81] A. Scull, *O istorie culturală a nebuniei*, p. 21.

[82] Gilbert Ronet, *Sophocle poète tragique*, Editions E. De Boccard, Paris, 1969; Liliana Enăchescu, ,,Evoluția istorică a ideilor despre nebunie", în *Noema*, București, XVII, 2017; a se vedea în special capitolul ,,Nebunia în Antichitate".

[83] Chiar etimologia veche a cuvântului (din grecescul ,,epi"- de sus, și ,,lambao"-lovitură) sugerează boala ca o pedeapsă venită din cer.

[84] Euripides, *Heracles*, apud A. Scul, *O istorie culturală a nebuniei*, p. 23.

[85] Un asemenea exemplu îl reprezintă termenul de ,,*ate*" (*Ἄτη)*; dăm în continuare semnificațiile acestei denumiri a nebuniei: pedeapsă trimisă de zei pentru o vină,

prin *hybris*[86] (*ὕβρις*). Dacă *ate* reprezenta nebunia provocată de zei ca pedeapsă asupra oamenilor pentru încălcarea voii divine, ea fiind chiar personificată de o fiică lui Zeus, *hybris* reprezenta nebunia provocată de înfruntarea destinului dictat de zei.

Chiar dacă în poemele homerice apare ideea de nebunie cu cauză divină, Platon va fi cel care o va exprima mai deplin în dezvoltarea sa conceptuală[87], el făcând distincția între nebunia de origine divină și cea exprimată patologic. Există diferențe notabile între ceea ce Platon numește nebunia de la zei, care este mai *frumoasă* (gr. *kallion*) decât *chibzuința* (gr. *sophrosyne*) omenească [88]și nebunia gândită ca maladie. În *Legile* [89], el separă *nebunia ca boală* de nebunia numită de unii *culturală*[90] sau de alții *nebunia de origine divină*. Această nebunie de origine divină (*theamania*[91]) se manifestă în patru moduri: nebunie oraculară, în legătură cu Apollo, nebunie extatică, a zeului Dionysos, nebunie poetică, indusă de muze și nebunia de tip eros în legătură cu Venus sau Eros.

orbirea spiritului (*Iliada* VIII, 237, XVI, 805), vină răvășită ca urmare a rătăcirii spiritului, crimă (*Iliada*, VI, 356), năruire, nefericire (*Iliada* XXIV, 480), fatalitate, zeița Nenorocirii care inspiră toate acțiunile și care produce calamități (*Iliada* XIX, 91-126), zeița Pedepsei și a Răzbunării;

[86] ,,hybris" (ὕβρις) desemna și orgoliul omenesc dus la extrem, care determina chiar ruperea de zeul care stabilește implacabil destinul.

[87] Silke-Maria Weineck, *The Abyss Above. Philosophy and Poetic Madness in Plato, Hölderlin and Nietzsche*, State University of New York Press, New York, 2002, p. 19.

[88] Platon, *Phaidros*, 244 d, trad., lămuriri preliminare și note de Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 2011, p. 71: ,, Iată însă un fapt care e vrednic de adus aminte: în vremuri de demult, cei care dădeau nume nu socoteau că nebunia (mania) e lucru de rușine sau ocară. Altminteri, de ce ar fi legat ei numele acesta de cea mai mândră dintre arte, de arta de a străvedea în viitor, spunându-i «arta nebuniei» (manike)? Ei socoteau că nebunia, când hărăzită-i de la zei, este ceva frumos, și tocmai de aceea au folosit și numele acesta".

[89] Platon, *Legile*, trad. de E. Bezdechi, Editura Iri, București, 1995, 672 b.

[90] L. Enăchescu, ,,Evoluția istorică a ideilor despre nebunie", p. 31.

[91] Olimpia Bera, ,,Fețe ale alterității. Nebunie și psihopatologie în artă", în *Irregular*, vol. 1, 2016, p. 82: ,,Personalitatea lui homo demens poate fi analizată atât din perspectiva irațională, opusă lui homo sapiens, cât și din cea a «nebuniei divine» (theamania, Platon – *Charmides*) sau a daimonului socratic. Modernitatea lui homo demens debutează în filosofia îndoielii carteziene dar și în criza axiologică". Cu privire la ,,theamania", nebunia divină la Platon, vezi W. Jaeger, *Paideia*, E.R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, Y. Bres, *Psihologia lui Platon*, citați de prof. Constantin Enăchescu în *Fenomenologia nebuniei*.

De la această viziune asupra conceptului de nebunie pe care îl oferă mitologia, creația literară sau filosofia, antichitatea greacă a trecut treptat la înțelegerea fenomenului în cadrul medicinei, cel care a dezvoltat acest concept în mod deosebit fiind Hipocrate, deși apelul la știința medicală s-a făcut și înainte de el.

Căutând să se îndepărteze de exclusivitatea cauzalității de origine supranaturală a nebuniei, Hipocrat a combătut ideea de *boală sfântă* cum era văzută uneori epilepsia în antichitatea greacă, susținând că aceasta nu este nici sfântă, nici divină, ci ea are o cauză naturală, ca alte afecțiuni, delimitându-se de practicile care includeau doar remedii magice și spirituale[92].

Corpusul hipocratic a adus în mod semnificativ un plus în ceea ce privește abordarea integral naturalistă a bolilor, deci și a nebuniei, delimitându-se de explicarea în chip exhaustiv a maladiilor prin prisma influenței zeilor sau a spiritelor rele. Ipotezele sale de lucru vor influența nu doar spiritul grecesc ci și gândirea latinilor, iar apoi din secolul X și XI va pătrunde și în lumea arabă. Astfel, bolile ar fi cauzate exclusiv de dezechilibrul umorilor care duce la perturbări influențate apoi și de factori exteriori[93]. În acest sens, suferința de ordin psihic el o vedea în excesul de bilă la nivelul creierului[94]. Teoria celor patru elemente de bază, care alcătuiesc corpul uman, a servit ca și fundament în medicină multă vreme, ecourile acestui punct de vedere ajungând chiar și la începutul secolului al XIX-lea.

În lumea romană, problematica nebuniei era des întâlnită atât în preocupările istoricilor cât și în operele literare. Deși existau idei diverse și chiar fanteziste pentru explicarea nebuniei, totuși personalități ca Plutarh sau Cicero s-au îndepărtat treptat de cauzalitatea mitologică a nebuniei. Galen, ca medic, a preluat tezele lui Hipocrate cu privire la creier și la cauza tulburărilor mintale. Astfel, medicul roman, ajunsese la aceeași concluzie ca Hipocrate: nebunia nu vine de la zei. Pe de altă

[92] „A da vina pe zei pentru orice boală înseamnă a ascunde neputința noastră de a o vindeca"; vezi „Scurtă istorie a nebuniei", https://enigmatica.ro/scurta-istorie-a-nebuniei/:

[93] A. Scull, *O istorie culturală a nebuniei*, pp. 27-29.

[94] Hipocrates, *Oeuvres completes*, apud I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 169.

parte Cels (în sec. I d.Hr.), care accepta ideea cauzelor supranaturale ale nebuniei, distingea trei categorii de maladii psihice vorbind despre insapia, frenezia și halucinațiile.

Dincolo de diversitatea ideilor, antichitatea grecească și romană au construit un edificiu intelectual în care se insista asupra legăturii fundamentale între perturbarea organismului și perturbarea minții și invers. Conflictul între medicina de templu și cea de esență hipocratică s-a manifestat mai ales în cazul fenomenului nebuniei și a patologiilor înrudite.

Gândirea lumii antice scoate așadar în evidență atât nebunia ca boală cât și nebunia culturală. Aici, personalizarea nebuniei are un rol chiar axiologic. Statutul *nebunului-personaj* în cetate este nu doar inevitabil ci chiar necesar. El este cel care atrage forța negativă a comunității îndreptând-o paradoxal spre el într-un demers de interiorizare cu scop de purificare (catharsis). Nebunul ca personaj în societatea antică este într-un fel terapeut al viciilor societății, pe care le condamnă fie prin ironie, caricaturizare, fie prin demascarea lor fățișă, îndeplinind astfel un rol terapeutic[95]. Acest rol, asumat și conștient de această dată, îl va avea în societatea creștină *nebunul pentru Hristos*.

Creștinismul va veni cu perspectiva integralistă asupra ființei umane, părinții Bisericii valorificând adevărul revelat al Scripturii în problematica delicată a nebuniei, dar folosindu-se, așa cum vom vedea subcapitolele următoare, și de știința vremii. Se deschidea astfel drumul spre conceptul de nebunie în Evul Mediu, când va suferi o transmutare importantă de sens.

I.3. De la *corăbiile nebunilor* din Apus la *xenones* în Bizanț. O privire realistă asupra atitudinii medievale

Atitudinea medievală asupra fenomenului nebuniei este mult mai complexă decât apare ea în critica pe care o parte a științei medicale moderne o face asupra acestei perioade din istoria umanității. Raportarea

[95] Constantin Enăchescu, *Homo demens, o redefinire a nebuniei*, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 169. Pentru rolul terapeutic al nebunului ca personaj în cetate, a se vedea capitolul „Nebunul și nebunia, personaj și spectacol" din volumul citat.

la suferința umană, incluzând aici și pe cea cauzată de manifestarea nebuniei, se făcea diferit în gândirea și practica umană medicală. După perioada antichității, sunt patru mari zone care își pun amprenta asupra evoluției medicinei și îngrijirii bolnavilor: spațiul grec, manifestat în Imperiul bizantin, spațiul latin exprimat în apusul Europei, medicina arabă care va valorifica și ea moștenirea greacă și medicina chineză. În toate aceste spații spirituale și culturale, preocuparea pentru îngrijirea bolnavilor a inclus desigur și îngrijirea celor considerați alienați mintal.

Evul mediu nu a însemnat nici exclusiv *vânătoarea de vrăjitoare* și *epoca întunecată* pe care o descriu raționaliștii, dar nici *ideala societate teistă* pe care o aclamă unii creștini. Creștinismul, prin esența sa, trebuia să fie fermentul societății umane[96], dar acest lucru era posibil pe măsura lucrării personale a fiecărui creștin în trupul Bisericii. Așa cum spunea părintele Alexander Schmemann, creștinismul exprimă sfârșitul ideii de religie ca ideologie[97], Hristos venind în lume ca să fie cap al Bisericii, nu să întemeieze o ideologie creștină[98]. De altfel și Mircea Eliade remarca faptul că creștinismul nu este religie, și creștinul nu trăiește înlăuntrul lumii ci înlăuntrul istoriei[99].

Creștinismul a marcat societatea medievală înglobând moștenirea pe care antichitatea, atât cea greacă cât și cea latină a adus-o, astfel generând o spiritualitate în care religia (nu ca ideologie ci ca mod de viață) era temeiul de bază al existenței umane[100], liantul de bază al societății și conținutul profund al culturii ei, Ernest Bernea spunând

[96] Luca 13, 20-21; Galateni 5,9: ,,aluatul care dospește toată frământătura".

[97] Alexander Schmemann, *Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia*, trad. de Aurel Jivi, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 19. Mai departe Alexander Schmemann arată că creștinismul nu a inaugurat o nouă religie ci un nou mod de viață: ,,De fapt, nicăieri în Noul Testament, creștinismul nu este prezentat ca un cult sau ca o religie. Religia este necesară acolo unde există un zid despărțitor între Dumnezeu și om. Dar Hristos, care este atât Dumnezeu cât și Om, a dărâmat zidul dintre om și Dumnezeu. El a inaugurat o nouă viață, nu o nouă religie."

[98] Teofan Mada, *Homo seculus, Antrolopogia filosofică a religiei*, Editura Agnos, Sibiu, 2008, p. 34.

[99] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, trad. de Brândușa Prelipceanu, ed. a III-a, Editura Humanitas, București, 2005, p. 8: ,,creștinismul nu are nevoie de o altfel de dihotomie a realului și creștinul nu mai trăiește într-un Cosmos, ci în Istorie".

[100] Vasile Vlad, *Asumarea (post) modernității, o perspectivă teologică asupra istoriei*, Editura Universității ,,Aurel Vlaicu", Arad, 2010, p. 57.

că perioada medievală a reprezentat o viziune aparte asupra lumii[101]. Dincolo de judecata superficială asupra Evului mediu, ca *noaptea de o mie de ani*, această perioadă istorică Ilarion V. Felea o descrie ca o epocă agitată și complexă dar rodnică[102].

Pe de altă parte secularizarea, care este văzută adeseori ca apanajul modernității reformatoare, își are originile de fapt în ideologizarea creștinismului prin structura sa ierarhică apuseană, chiar și în Bizanț, simfonia stat - biserică fiind de multe ori umbrită de tare ale societății care era *formal creștină dar nu destul de încreștinată*.

Acest dualism al societății medievale, Vladimir Soloviov îl exprima prin ceea ce el numește *viziunea medievală asupra lumii*[103], pe care acesta o vede ca potrivnică adevăratului spirit creștin, ca o falsificare a sa prin transformarea creștinismului în ideologie și a Bisericii în instituție. Astfel, conservarea unui spirit păgân, spoit cu aură creștină întreținută de pseudo-creștini, care nu mai trebuiau să-și verse sângele pentru Hristos ci aclamau oportunist apartenența la creștinism, a creat un creștinism căldicel, pe care și părintele Arsenie Boca îl condamna, spunând că idealul creștin a fost trăit cu adevărat și deplin în epoca martirilor, și că odată cu libertatea (atât de necesară de altfel) dată creștinismului, vigoarea vieții creștine a pălit în fața numărului mare de creștini botezați, dar fără

[101] Ernest Bernea, *Dialectica spiritului modern*, ediție îngrijită de Rodica Pandele, Editura Vremea, București, 2007, p. 10: ,,evul mediu ajunge la o viziune proprie asupra lumii, instaurând propriul sistem de valori".

[102] Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Aradului, Arad, 1994, p. 150. Aici teologul mărturisitor amintește opiniile lui H. Ruter și E. Gilson care susțin că nu creștinismul în sine s-a opus științei și filosofiei în evul mediu, ci împrejurările tulburi au cauzat aparenta ,,ostilitate" (năvăliri barbare, războaie, frământări politice, etc.).

[103] Vladimir Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții*, studiu introductiv și trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 155: ,,Numesc, prin abreviere, «viziune medievală», compromisul istoric între creștinism și păgânism, acel sistem de idei și de viață dublu, jumătate-creștin, jumătate-păgân, care s-a format și a dominat în Evul mediu, atât în Occidentul romano-germanic, cât și în Orientul bizantin. De regulă, atât adversarii cât și apărătorii viziunii medievale asupra lumii o identifică pe aceasta cu creștinismul însuși [...] Socotesc util și important să pun în lumină faptul că creștinismul și viziunea medievală despre lume nu numai că nu sunt identice, dar că între ele există o opoziție nemijlocită.

fervoarea profundă a martirilor[104]. Această tendință de superficialitate care a pătruns în societatea creștină, va duce, așa cum remarcă cei care au studiat fenomenul, la apariția nebuniei pentru Hristos, întâi în mediul monahal, pătruns și el de formalism liturgic, și apoi în societatea decăzută moral și spiritual.

Societatea medievală europeană a fost marcată, în perioada de după prăbușirea Imperiului roman, de două mari flageluri care au marcat profund existența de zi cu zi a oamenilor: boala și sărăcia, accentuate ambele de numeroasele epidemii, care în unele situații au decimat aproape o treime din populația europeană, povara bolii fiind adesea cutremurătoare. Numărul infirmilor era foarte mare, lepra făcea ravagii[105]. Nu e de mirare astfel că atitudinea față de alți suferinzi ai societății, adică cei catalogați ca epileptici, demenți, victime ale halucinațiilor, nebuni, era adeseori una de respingere și izolare. În apus, știința de carte s-a păstrat în mănăstiri și în cadrul Bisericii, unde inevitabil predomina preocuparea pentru textele religioase și chiar dacă moștenirea medicinei greci și romane nu era uitată, a avut parte, după părerea unor specialiști, de o neglijare culturală[106].

Ideologizarea creștinismului și manifestarea vieții spirituale nu în cadrul Bisericii care integrează tainic și mădularele sănătoase și pe cele bolnave[107], ci în cadrul legalismului instituționalizat cu percepte creștine, neasimilarea reperelor evanghelice și patristice și contextul istoric și social marcat de asaltul infirmilor de război, a bolilor și epidemiilor, a dus, în apusul Europei medievale, la marginalizarea celor considerați nebuni, la izolarea lor și la dificultatea de a deosebi între cauzele somatice, cele demonice și cele spirituale ale bolilor psihice. Astfel, istoria consemnează faptul că aproape orice manifestare de nebunie era considerată de sorginte demonică, ajungându-se astfel ca nebunii să fie ținuți adesea în lanțuri, închiși în temnițe subterane, supuși la exorcizări uneori fără discernământ, iar în timpul inchiziției chiar să fie torturați pentru a

[104] Arsenie Boca, *Cuvinte vii*, Editura Charisma, Deva, 2006, p. 87.
[105] Paul Slack, *The Impact of Plague in Tudor and Steward England*, apud Andrew Scull, *O istorie culturală a nebuniei,* p.61.
[106] Andrew Scull, *O istorie culturală a nebuniei*, p. 61.
[107] Galateni 6, 2: „Purtați-vă sarcinile unii altora".

mărturisi căderea lor demonică. În cetățile medievale din Apus, oamenii se temeau de cei cu fapte nebunești și adeseori îi închideau, izolându-i. La germanici au fost create celebrele *turnuri ale nebunilor* (*Narrtürmer*), în care aceștia erau închiși, în 1460 fiind consemnat un mic progres prin *căsuțele nebunilor* (*narrenhauslein*) dar care aveau mai mult caracteristicile unor temnițe decât a unor așezăminte de îngrijire. La britanici erau folosite pentru alienații mintali *puțurile delirului* (*Frenzy wells*) și *ciocanul răufăcătorilor* (*malleus maleficarum*), instrumente de tortură folosite și în cazul vrăjitoarelor, iar la francezi lanțurile erau o modalitate facilă de izolare a nebunilor[108].

Cea mai cunoscută practică de izolare a nebunilor erau însă celebrele *corăbii ale nebunilor*, pe care aceștia erau îmbarcați și care pluteau în voie pe marile fluvii, dintr-un port în altul, izgonite și adeseori ajungând pe câte un mal pustiu sau într-o pădure. Aceste corăbii ale nebunilor au fost ilustrate magistral de pictorii Hieronymus Bosch și Branett. Michel Foucault, legând *Narrenschiff* (corabia nebunilor) de vechiul mit al argonauților, consideră că dintre toate ambarcațiunile romanești și satirice, aceasta este una care a avut sigur o existență reală, practica fiind întâlnită în special la germanici, nebunii îmbarcați pe aceste corăbii ajungând apoi pe alte tărâmuri, fiind apoi încredințați unor grupuri de negustori sau pelerini[109].

Nebunii nu erau însă doar torturați sau alungați în societatea medievală apuseană. Pe lângă mănăstiri sau biserici erau mici comunități care primeau pentru îngrijire bolnavi, inclusiv alienații mintal. Apoi, existau încercări de amenajare a unor spații dedicate acestei categorii sociale, până la înființarea spitalelor. La *Hotel-Dieu* din Paris existau cușete amenajate special pentru ei, sau la *Chatelet din Melun*, sau numeroasele *Narrturmer* din Germania. De aici înțelegem că nebunii nu erau mereu alungați, ei fiind uneori ajutați și prin grupurile de pelerinaj către Saint-Mathurin din Larchant sau Saint-Hildevert din Gournay[110].

[108] Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, ed. a II-a, ,trad. de Mircea Vasilescu, Editura Humanitas, București, 2005, p. 13; de asemenea de văzut pe acest subiect: https://www.lovendal.ro/wp52/nebunia-o-istorie-inedita-de-la-neanderthal-la-epoca-moderna.

[109] M. Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, p. 16.

[110] Pentru aceste elemente a se vedea ,,Registrele de la Hotel-Dieu", citate în studiul:

Începând cu secolul XI se poate observa în apusul Europei un interes deosebit pentru explicarea și tratarea nebuniei. La acest lucru, un rol deosebit l-au jucat înființarea universităților, tratatele medicale ajungând în Occident într-o gamă destul de variată, de exemplu o ediție completă a textelor lui Galen în greacă fiind publicată la Veneția în anul 1525, iar unele așezăminte au ajuns să se specializeze în îngrijirea nebunilor, cum ar fi *Spitalul Bethlehem*, care a fost înființat încă din sec. XIII lângă zidurile Londrei[111].

În spațiul bizantin, al Orientului creștin, fenomenul nebuniei a cunoscut și el abordarea izolaționistă din Occident dar grija pentru cei alienați mintal era fundamental legată de tămăduirea văzută integral și organic, în general medicina bazându-se pe fundamentele hipocratice și galenice la care se adaugă experiența părinților Bisericii, care vorbeau în cazul maladiilor mintale de cele trei feluri de etiologii: somatică, demonică și spirituală. Deci părinții Bisericii nu puneau pe seama stăpânirii demonice orice formă de nebunie, chiar dacă au fost unii[112] care au avansat ideea că fundamentarea spirituală a tămăduirii inclusiv de sub stăpânirea demonică s-ar fi datorat pătrunderii gândirii păgâne în creștinism ca urmare a convertirilor masive de după secolul IV. Totuși, trebuie precizat faptul că patristica răsăriteană abordează tema nebuniei în contextul antropologiei creștine, delimitându-se clar de teoriile naturaliste și evitând o perspectivă de tip mecanicist și deterministă, cu accente strict somatice asupra bolii și bolnavului[113], Sfântul Grigorie de Nyssa spunând că puterile sufletești ale omului nu sunt anihilate de starea de boală[114]. Tulburările psihice nu sunt întotdeauna tulburări ale

Ernest Coyecque, *L Hotel- Dieu de Paris au Moyen-Age*, apud M. Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, p. 17.

[111] A. Scull, *O istorie culturală a nebuniei*, p. 75.

[112] Asupra acestor aspecte a se vedea: Darrel W. Amundsen și Gary B. Ferngren, ,,Medicine and Religion: Early Christianity through the Middle Age", în Martin E. Marty și Kenneth L. Vaux (eds.), *Healt Medicine and the Faith Traditions: An Inquiry into Religion and Medicine*, Philadelphia: Fotress Press, 1982.

[113] J. – Cl. Larchet, *Teologia bolilor mintale*, p. 55.

[114] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, apud J. – Cl. Larchet, *Teologia bolilor mintale*, p. 55: ,,Dacă mi-ar spune cineva că puterea de cunoaștere a omului se nimicește în anumite stări de boală ale trupului, eu nu văd în aceasta nici o dovadă concludentă".

sufletului chiar dacă par așa. În acest caz, nebunia, cu manifestările ei, nu este propriu-zis o boală a sufletului ci a trupului[115]. Medicina bizantină, în contextul istoric și spiritual specific, a manifestat preocupări deosebite și pentru problematica bolilor mintale și a tratamentului nebuniei[116].

În ceea ce privește rolul Bisericii în spațiul bizantin al medicinei în general și îngrijirii celor alienați mintal în special, este de remarcat opinia argumentată a lui Timothy S. Miller care în 1985 a publicat antologica *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, în care critică două concepte potrivit cărora spitalele au fost instituții create prima dată în societate, în spațiul laic și că Apusul creștin a fost cel în care s-au organizat prima dată aceste așezăminte. El argumentează faptul că spitalul a fost de la început o instituție întemeiată și coordonată de Biserică și de asemenea că a apărut în Răsăritul creștin cu opt secole înainte ca el să apară în Apus[117]. Cercetătorul american Stanley Samuel Harakas, analizând opiniile lui Miller, afirmă și el că Biserica era în centrul preocupărilor pentru îngrijirea bolnavilor[118].

Xenoducul bizantin, spital și așezământ spiritual în același timp, a fost locul de refugiu pentru mulți nebuni respinși de societate și uneori de familiile proprii. În același timp, trebuie să menționăm faptul că societatea bizantină era adesea un conglomerat extrem de divers. Într-un fel era

[115] Michael Dols, ,,Insanity in byzantine and islamic medicine", în ****Symposium on Byzantine Medicine*, vol. 38, în *DOP*, Harvard University, 1984, p. 140.

[116] Principalii reprezentanți sunt: Oribase (sec. IV), Aetius de Amida (sec. VI), Alexandru din Tralles (sec. VI), Paul de Egina (Sec. VII); vezi E. Brunet ,,Les Médecine grecs dépuis la mort de Galien jusq'à la fin de l'empire d'Orient" în *Histoire général de la médicine*, vol. 1, Paris, 1936, apud J. – Cl. Larchet, *Teologia bolilor mintale*, p. 53.

[117] Timothy S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1985, p. 4: ,,Aceste xenones bizantine au reprezentat nu doar primele instituții publice care au oferit îngrijire medicala celor bolnavi, ci și cele care au condus la crearea mediilor spitalicești din cursul Evului Mediu, de la care atât Apusul Latin, cat si Răsăritul islamizat și-au dezvoltat facilitățile pentru bolnavi. A scrie despre apariția si dezvoltarea centrelor de îngrijire a bolnavilor în Imperiul Bizantin, înseamnă să scrii primul capitol al istoriei instituției spitalului".

[118] Stanley Harakas, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1990, p. 75: ,,Biserica guverna aceste spitale, le finanța și oferea oameni care să ocupe pozițiile principale în ele. Ea a înfăptuit acest lucru ca pe o parte a chemării sale de a iubi oamenii și ca o parte a asemănării sale cu Dumnezeu. Dumnezeu era considerat, mai presus de toate ca Philanthropos, Iubitorul de oameni".

atitudinea față de fenomenul nebuniei în cetatea Constantinopolului și în alt fel era văzut în părțile siriene ale imperiului. Acest lucru va fi una dintre cauzele pentru care *nebunia pentru Hristos* s-a manifestat întâi ca fenomen social în spațiul sirian-bizantin și apoi în cel constantinopolitan.

Această atitudine integratoare față de fenomenul nebuniei a favorizat apariția nebunilor pentru Hristos în lumea bizantină. Nu întâmplător, Youval Rotman afirma că societatea bizantină a creat fenomenul *falsei nebunii* ca o construcție culturală din sfera experienței religioase[119], al cărei rol purificator în societate îl manifestă vădit viețile sfinților nebuni pentru Hristos.

I.4. *Elogiul nebuniei* versus patologizarea modernă.

În Evul mediu nebunia a fost privită și abordată în prisma experienței istorice, spirituale și culturale a societăților. Ostracizarea nebunilor și izolarea lor, punerea fenomenului doar în spectrul posesiunii demonice care trebuia supusă exorcizării a caracterizat într-o oarecare măsură această epocă. În același timp s-a putut însă remarca preocuparea pentru îngrijirea celor cu suferințe mintale, rolul important aici avându-l așezămintele eclesiale dar și locurile de asistență din apus, și în mod deosebit acele *xenones* din Bizanț, care chiar dacă erau amenajate lângă zidurile cetăților, nu erau locuri de izolare ci de alinare și ajutor, în aceste adevărate spitale ale societății bizantine găsindu-și loc și cei considerați nebuni.

La sfârșit de Ev mediu și la începutul Renașterii, societatea apuseană a marcat o tendință de desprindere din autoritatea pe care catolicismul a manifestat-o în aproape toate domeniile vieții, în cultură, în domeniul cunoașterii științifice, în sfera politică. Omul sfârșitului Evului Mediu numit și omul Renașterii, își va manifesta această tendință nu neapărat împotriva valorilor creștine ci împotriva instituționalizării acestora. Dar această tendință se va manifesta tot mai mult spre orizonturi necreștine[120], astfel că *omul renașterii*, deși nu era formal împotriva creștinismul, totuși

[119] Youval Rotman, ,,Meanings of Insanity", în *Insanity and Sanctity in Byzantium*, Harvard University Press, 2016, pp. 32–78.
[120] V. Vlad, *Asumarea (post) modernității*, pp. 59-60.

s-a descreștinat și și-a mutat atenția de la ordinea spirituală la cea materială. Christos Yannaras consideră că modernitatea, la începutul ei, își va manifesta polemica cu valorile tradiționale prin contestarea metafizicii, care la acea vreme era legată de instituțiile religioase, și prin afirmarea exclusivă a naturalului în detrimentul planului spiritual. *Destul cu metafizica! Acum trebuie să luăm totul de la început cu afirmarea fizicului, a naturalului*, era motto-ul afirmării polemice a modernității[121].

În secolul al XVI-lea Erasmus de Rotterdam scria celebrul *Elogiu al nebuniei*, prin care nebuniei i se dă un important rol social, de satirizare a societății bolnave de superficialitate și de tendințe de condamnare a tot ce nu se înscrie în limitele normalului. Acest rol social al nebunului, care arată fără menajamente defectele societății, a fost îndeplinit de bufon, care avea la curțile regale un rol asumat de satirizare. Vom vedea că nebunii pentru Hristos vor avea același rol purificator în societate, dar cu un scop mult mai înalt și anume câștigarea împărăției cerurilor prin dobândirea smereniei (asumate prin imitarea comportamentului nebunesc) și pe de altă parte prin îndreptarea semenilor către o viață virtuoasă în Hristos.

Perioada iluministă va consemna trecerea paradigmei asupra conceptului de nebunie de la *nebunia-pedeapsă* la *nebunia-boală*. Se intră așadar în epoca medicalizării nebuniei. Modernitatea, ca o revoltă împotriva metafizicii și a spiritualității care transcede imanentul, a început astfel să refuze o cauzalitate de ordin spiritual a nebuniei, a condamnat ca retrogradă practica luptei cu duhurile rele, a negat nebunia culturală și aspectul ei social și a dus-o doar în sfera medicinei și a terapiei medicale. Philippe Pinel (sec. XVIII), vorbește despre statutul de bolnavi psihici a nebunilor, Karl Jesper (sec. XIX- XX) descrie psihopatologia generală, iar Sigmund Freud (sec. XIX-XX) o fundamentează pe aceasta. De la extrema cauzalității exclusiv spirituale a nebuniei s-a ajuns astfel la negarea totală a acestui aspect, mai ales în ceea ce privește etiologia demonică a nebuniei, pe care o mare parte a științei moderne o vedea în domeniul mitologicului.

[121] Christos Yannaras, *Ortodoxie și Occident*, text îngrijit de Iulian Nistea, Editura Bizantină, București, 1995, p. 56.

Scoasă total din contextul social și cultural, descrierea nebuniei își va găsi exprimarea în literatură și în artă, nebunia ajungând, așa cum afirmă Andrew Scull, să facă parte din recuzita de bază a dramaturgului[122], teatrul și arta plastică având un rol deosebit. Același sociolog și filosof consideră că locul ocupat de fenomenul și conceptul nebunie de după secolul al XVIII-lea este deosebit de complex[123].

În spațiul răsăritean, un loc aparte în cercetarea evoluției conceptului de nebunie în epoca modernă îl reprezintă cultura rusă, mai ales pentru specificul ei spiritual și identitar. Astfel, istoricul literar Gabriel-Andrei Stan distinge în cultura rusă trei perioade importante ale problematicii nebuniei și modul cum ea era văzută: prima perioadă, întinsă din secolul XI până în anul 1775, o reprezintă epoca îngrijirii nebunilor în mănăstiri; a doua perioadă, din 1775 (anul înființării primelor azile de nebuni) până în 1864 (înființarea *zemstvelor*), marchează începutul instituționalizării nebuniei și transferul responsabilității din spațiul eclesial în cel laic; a treia perioadă este cea de după 1864, care este perioada descentralizării și a dezvoltării autorității medicale[124].

Sunt sociologi și istorici care tratează fenomenul nebuniei în spațiul rus și care afirmă categoric faptul că toleranța crescută și atitudinea față de sfera nebuniei în societatea rusă se datorează fenomenului *nebuniei pentru Hristos* atât de dezvoltat în societatea rusă, care a preluat din spațiul bizantin această practică. Atitudinea pozitivă față de nebunie, cel puțin în perioada Rusiei vechi, se datorează influenței majore pe care nebunia

[122] Andrew Scull, *O istorie culturală a nebuniei*, p. 96.

[123] Andre Scull, *O istorie culturală a nebuniei*, p. 112: „Izvor de fascinație crescândă în artele plastice și în literatură, alienarea mintală continuă să fie privită în multe locuri drept consecință a intervențiilor forțelor supranaturale, deși aceste concepții erau puse la îndoială tot mai des, nu în ultimul rând pentru că inventarea tiparului și redescoperirea ideilor medicale grecești și romane au dat o viață nouă teoriilor ce implicau perturbările organice în tulburările psihicului. Majoritatea nebunilor rămâneau în libertate, responsabilitate și povară pentru rudele lor de sânge. Numai foarte puțini dintre ei puteau fi găsiți internați [...] numărul foarte mic de nebuni aflați în instituții ca Bedlam era suficient pentru a captiva imaginația dramaturgilor și a publicului acestora. În schimb, casele de nebuni aveau să se înmulțească în scurt timp, iar explicațiile naturaliste ale nebuniei să fie adoptate într-un cerc tot mai larg".

[124] Gabriel – Andrei Stan, *Nebunia în cultura rusă: istoria unei idei cameleon*, Editura Paralela 45, București, 2019, pp. 21-22.

pentru Hristos a avut-o în viața socială rusească[125]. Notorietatea care însoțea prezența nebunului întru Hristos în spațiul rus este demonstrată și de faptul că însuși țarul Ivan cel Groaznic scria sub pseudonimul *Parfeni, nebunul întru Hristos*[126].

Secularizarea pătrunsă în societatea rusă începând cu Petru cel Mare a schimbat, cel puțin la nivel oficial, atitudinea față de fenomenul nebuniei în general, și în special față de nebunia pentru Hristos. Fenomenul nebuniei, și în forma ei spirituală, își va găsi exprimarea în lumea literară (vezi Dostoievski, Pușkin și alții) și mai recent în arta cinematografică (vezi filmul *Ostrovul*).

În spațiul occidental și nu numai, treptat, termenul de nebunie este scos din tratatele de medicină și înlocuit cu cel de psihoze, nevroze etc. Dar medicalizarea și instituționalizarea a dus și la o dublă reacție: prima, din partea mișcării anti-psihiatrice, începând din anii 1970 (Szasz, Laing, Cooper), și a doua, cu sens de critică culturală și sociologică, reprezentată prin Michel Foucault prin a sa *Istoria nebuniei în epoca clasică* (1961).

[125] Vezi în acest sens introducerea Angelei Britlinger în: Angela Britlinger, Ilya Vinitsky (eds.), *Madness and the Mad in Russian Culture*, University of Toronto Press, Toronto, 2007.
[126] Harriet Murav, *Holly Foolishness: Dostoevsky's Nove and the Poetics of Cultural Critique*, Stanford University Press, Stanford, 1992, p. 19.

CAPITOLUL II.

FUNDAMENTAREA BIBLICĂ ȘI RECEPTAREA PATRISTICĂ A NEBUNIEI PENTRU HRISTOS

II.1. Un alt fel de nebunie, în lumina Scripturii

Tema nebuniei în Sfânta Scriptură comportă o semantică destul de complexă. Întâlnim atât nebunia descrisă ca aspect patologic dar și nebunia ca negare sau depărtare de Dumnezeu. În limbajul vechi-testamentar este descrisă ca o urmare a păcatului sau ca opusă înțelepciunii, iar în sensul neo-testamentar conceptul de nebunie dezvoltă o polisemie de înțelesuri cu dimensiune profundă ca nebunie a crucii sau a propovăduirii evanghelice[127]. Raportarea scripturistică la conceptul de nebunie atât în sensul clasic, cât și în cel simbolic, fundamentează înțelegerea nebuniei pentru Hristos ca practică ascetică cu rădăcini atât în comportamentul excentric, dar profetic, al unor prooroci vechi-testamentari, cât mai ales în sensul nebuniei mărturisirii crucii opusă înțelepciunii omenești autonomizate.

Vechiul Testament descrie imagini ale nebuniei în sens negativ, fie că este urmare a unei boli, a unui duh rău care stăpânește omul (vezi cazul melancoliei lui Saul), fie că ea este o formă de manifestare a unei ieșiri din minți contextuală (cum este cazul regelui David în fața regelui Achiș, descrisă la I Regi, 21, 10-15). De asemenea, nebunia în sens negativ, de boală, sau ca efect al posesiunii demonice apare clar în Noul Testament. Adeseori, manifestările nebunești redate în Noul Testament sunt urmări ale influenței duhurilor rele pe care Mântuitorul le alungă cu puterea Sa dumnezeiască. Adeseori însă influența demonică sau manifestarea patologică era extinsă

[127] Alexandru Letea, ,,Fenomenul nebuniei pentru Hristos în spiritualitatea ortodoxă. Terminologie și concept biblic. Receptare patristică și posibile convergențe", în *Studia Doctoralia*, anul VIII, nr. 8, Arad, 2023, p. 142.

ca și cauză, în înțelesul general, și asupra persoanelor al căror mesaj sau comportament nu-l înțelegeau. Despre Mântuitorul Însuși chiar rudeniile și apropiații Săi[128] spuneau că și-a ieșit din minți (Marcu 3, 21), iar iudeii s-au dezbinat între ei la auzul cuvintelor Mântuitorului că se jertfește pentru oameni[129] având putere asupra propriei vieți[130], ajungând chiar să-L considere demonizat[131]. Tot de o nebunie patologică, în sens peiorativ, este acuzat și Sfântul Apostol Pavel, în aceeași paradigmă a neînțelegerii mesajului și lucrării mântuitoare, când vestește adevărul învierii lui Hristos în fața regelui Agripa și a procuratorului Festus, iar acesta îl consideră nebun[132]. La această acuzație Pavel răspunde magistral, în sensul că el nu face altceva decât să vestească adevărul, chiar dacă cuvintele sale pot părea o nebunie pentru cei care îl ascultă[133].

Terminologia biblică cuprinde o semantică largă a conceptului de nebunie, Frederic le Gal aducând în atenție mai mulți termeni în acest sens și subliniind faptul că în ebraica biblică se constată o evazivitate a înțelesului nebuniei în timp ce greaca și latina realizează o uniformizare[134]. Ebraica biblică are mai mulți termeni pentru a defini nebunia[135] dar

[128] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, nota *a*, p. 1500; Mitropolitul Bartolomeu Anania, în nota de subsol explică ,,nebunia" lui Iisus și faptul cum era ea privită de apropiații Săi: ,,Ai Săi, înseamnă rude, prieteni apropiați, cei ce-L iubesc pe Iisus, dar sunt incapabili să-i priceapă «nebunia» de a Se distruge pe Sine de dragul altora. În fapt, ei nu sunt dispuși să-l trateze ca pe un nebun, ci doar ca pe un exaltat care și-a pierdut simțul autoconservării.

[129] Ioan 10, 15: ,,Viața Mea Mi-o pun pentru oi".

[130] Ioan 10,18: ,,Putere am să o pun, și putere am iarăși să o iau".

[131] Ioan 10, 20: ,,Are demon și e nebun: de ce-l ascultați?"

[132] Faptele Apostolilor 26, 24: ,,Pavele, ești nebun! Învățătura ta cea multă te duce la nebunie".

[133] Faptele Apostolilor 26, 25: ,,Nu sunt nebun, preaputernice Festus, ci grăiesc cuvintele adevărului și ale înțelepciunii".

[134] Vezi Frédéric Le Gal, ,,L'Évangile de la folie sainte", în *Recherches de Science Religieuse*, Paris, tome LXXXIX (2001), n. 3, pp. 419-442.

[135] Vezi Frédéric Le Gal, ,,L'Évangile de la folie sainte", p. 437; I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, pp. 172-173: *Kesil*, (din radicalul *ksl*), cu formele derivate *keselut, kesel,* care desemna pe cel nebun avea, paradoxal, pe lângă sensul de nebunie, de prostie, vădit de mulțimea cuvintelor fără rost (Ecclesiastul 10, 12, Proverbe 12, 23) și un sens pozitiv de siguranță sau încredere (ex: Iov 8, 14; Psalmi 77, 9); *Ewil*, *Hewel*, care descria pe cel neînțelept, nebunie în contrast cu lipsa de cunoaștere (cum apare

remarcăm faptul că Septuaginta folosește pentru traducerea textului ebraic termenul *epileptos*, considerat de Serghei Ivanov ca termenul ce exprimă scripturistic nebunia patologică, clasică[136].

În Noul Testament, Mântuitorul descrie o altfel de nebunie, cea a legalismului sec al fariseilor[137] exprimat prin termenul *moros* (*μωρός*) [138], și cea a bogatului care se autonomizează găsindu-și sensul vieții în bogățiile trecătoare[139], definit prin termenul *aphron* (*ἄφων*)[140]. Sfântul Apostol Pavel întrebuințează și el ambii termeni. În Epistola întâi către Corinteni *μωρός* are un sens paradoxal pozitiv, care sub chipul slăbiciunii omenești ascunde o putere dumnezeiască, iar în Epistola a doua către Corinteni *ἄφων* trimite la un sens și mai înalt, al transfigurării suferinței pentru Hristos. Analizând sintagma *μωροί διά Χριστόν* (nebuni pentru Hristos), Serghei Ivanov consideră, citându-l pe Scot Kelso, că ea a fost aplicată în mod greșit fenomenului nebuniei întru Hristos, deoarece aici Pavel ar folosi ironia

la Proverbe 10, 14 și Proverbe 1,7); *Sakal*, *Sekel* (din radicalul *Skl*), desemna o faptă nebunească, opusă voii lui Dumnezeu, urmată de pedeapsă divină; este întâlnit la descrierea stării nebunești a lui Saul (I Regi 13, 13), sau ca pedeapsă divină asupra lui David la recensământul făcut (vezi II Regi, 24, 10); *Nabal*, *nebalah*, nebunia ca negare a lui Dumnezeu (Psalmi 13, 1; Isaia 32, 6; Iov 2, 10) sau ca ofensă adusă divinității; *Holel* (din radicalul *Hll*) , cu derivate *holelot, holelut*, descrie vorbirea fără rost, fără noimă, provocată de un eveniment neașteptat; desemnează și relativizarea valorilor morale și spirituale (Ecclesiastul 10, 12-13) ; *Shiggon*, (radicalul *shg*), descrie starea de ,,ieșire din minți" pentru un moment, a cuiva; este cazul relatat în Scriptură a regelui David care a simulat nebunia în fața regelui Achiș pentru a scăpa din mâinile sale; De remarcat faptul că Septuaginta folosește pentru traducerea textului ebraic, termenul *epileptos* pe care S. Ivanov îl consideră ca termenul ce definește în Scriptură ,,nebunul clasic" (a se vedea S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 23).

[136] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 23; Mitropolitul Bartolomeu Anania folosește pentru traducere termenul ,,epileptic" iar ediția sinodală din 2015 termenul ,,nebun".

[137] Matei, 23,17: ,,*Nebuni și orbi, ce este mai mare, aurul sau templul care sfințește aurul*?".

[138] Un prim sens al lui ,,morós" este ,,tocit", de unde derivă și sensurile nebun, nesăbuit, necugetat, fără minte, pe care le întâlnim la Matei 5, 22, 2 Timotei 2, 23; Tit 3, 9; vezi în acest sens Edward Robinson, *Greek and English Lexicon of New Testament*, Green and Longmans, London, 1850, p. 471; Maurice Carrez, Francois Morel, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, trad. de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, p. 192.

[139] Luca 12, 20: ,,*Iar Dumnezeu i-a zis: Nebune, în această noapte vor cere de la tine sufletul tău. Și cele ce ai pregătit ale cui vor fi*?".

[140] Vezi M. Carrez, F. Morel, *Dicționar grec-român al Noului Testament* p. 55; ,,afronos", adică ,,nebun, fără minte, prost" iar ,,afrosinis" lipsă de înțelepciune, nesăbuință, nesocotință.

pentru a-i îndrepta pe corinteni[141]. Totuși, tradiția patristică vorbește aici de un sens duhovnicesc al nebuniei, în sensul de reală răsturnare de valori pe care Hristos o împlinește, redată și descrisă apoi de Sfântul Apostol Pavel prin ,,nebunia crucii și a propovăduirii" [142]. În Corint, Sfântul Apostol Pavel evaluează entuziasmul pătimaș al corintenilor pentru înțelepciune și prevede riscul care ar putea rezulta din aceasta: să-și caute și să-și declare în ei înșiși propria mântuire. El trebuie să-i învețe pe corinteni că este imposibil să mergi pe calea Mântuitorului fără a împărtăși cu el nebunia Crucii, renunțând la ceea ce este înțelept, predictibil și prudent în această lume. Iată de ce Apostolul Pavel preferă să folosească limbajul Crucii, gata fiind să accepte toate consecințele. Prima dintre acestea, și nu în ultimul rând, este că de fapt conținutul acestui limbaj al Crucii este, de altfel, sensul care răstoarnă bunul simț formal și comod al corintenilor[143].

Deși latina definește nebunia prin termenul *follis*, termen care desemna etimologic un balon umplut cu aer, Vulgata utilizează adjectivul *stultus* și substantivul *stultitia* atunci când descrie nebunia[144], egală cu lipsa de judecată, prostia, lipsa înțelepciunii (*in-sipiens*, adică cel care nu are înțelepciune).

Terminologia biblică referitoare la nebunie va fi preluată în literatura patristică care va valorifica sensurile scripturistice. Atât sensul literar cât și cel duhovnicesc al conceptului sunt dezvoltate în operele Părinților din creștinismul primar, dar pentru a defini specific nebunul pentru Hristos, aghiografia bizantină va folosi termenul *σαλός* (*salós).*

[141] J.A. Scott Kelso, ,,Fool", în *Encyclopedia of Religion and Ethics*, VI, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 27.

[142] Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariile sau Explicarea Epistolei I către Corinteni*, trad. de Theodosie Athanasiu, Atelierele grafice Socec, București, 1908, p. 124: ,,Nebun pentru lume este acela care disprețuiește înțelepciunea lumii, care crede că nimic nu-i poate contribui la primirea credinței [...] a se face cineva nebun în veacul acesta îl face mai înțelept decât toți, fiindcă toate cele ale credinței noastre sunt contrare înțelepciunii acestei lumi; După cum de pildă Crucea, care se părea lor ceva de batjocură a devenit pricina a mii de bunuri, motivul slavei celei negrăite și temelia vieții creștine, tot așa și păruta nebunie a devenit pricina adevăratei înțelepciuni."

[143] Stanislas Breton, *Le Verbe et la Croix*, Desclée, Paris 1981, pp. 18-19.

[144] Ecclesiastul 10, 3: ,,*Sed et in via stultus ambulans cum ipse insipiens sit omnes stultos aestimat*" (,, Și pe orice drum ar merge nebunul, peste tot îi lipsește mintea, și spune tuturor că este un nebun"); https://www.academia.edu/44309926/biblia_sacra_juxta_vulgatam_clementinam_editio_electronica.

II.1.1. Înțelepciunea și nebunia

Un prim sens al nebuniei pe care îl descoperim în Scriptură este acela de opus al înțelepciunii. În lumina cărții Proverbelor lui Solomon sau a Ecclesiastului, nebunul nu este doar cel bolnav, cu comportament deviant, ci nebun este și cel care respinge cuvântul și poruncile lui Dumnezeu, adică cel care se împotrivește voii Lui. *Kesil* este omul care disprețuiește înțelepciunea. El este vădit de vorbele sale fără noimă, de atitudinea care îl arată ca rob al imaginii proprii; el urăște cunoașterea și nu recunoaște valoarea înțelepciunii[145]. Cunoașterea adevărului este străină de preocupările și chiar de inima celui nebun, spre deosebire de cel înțelept[146]. Înțelepciunea nu se poate dobândi însă fără raportarea la voia lui Dumnezeu și la împlinirea poruncilor Lui, de aceea cei nebuni, care nu au frica de Dumnezeu, nu o pot dobândi tocmai pentru că nu o doresc[147]. Nebunia (*kesilat*) este cea care se opune înțelepciunii (*hochma* sau *hakam*), de aceea înțelepciunea nu încape în inima nebunului, aspect evidențiat și de Ecclesiastul care subliniază aceeași discrepanță între căile celui înțelept și a celui nebun[148].

Se poate observa faptul că în Vechiul Testament, înțelepciunea, adică cea care se opune nebuniei, deși are o caracteristică de virtute a intelectului, se manifestă îndeosebi în plan practic, înțelepciunea în acest sens fiind arta de a reuși să pui în practică planul făcut în minte[149]. Această antiteză între înțelepți și nebuni, sau între drepți și păcătoși, care echivalează cu aproape același lucru în termeni mai religioși, se referă atât la sufletul profund,

---

[145] Proverbele lui Solomon 1,22: ,,Până când proștilor veți iubi prostia? Până când nebunilor, veți iubi nebunia? Și voi neștiutorilor, până când veți urî știința? ".

[146] Proverbele lui Solomon 15, 7: ,,Buzele celor înțelepți răspândesc știința, dar inima celor nebuni nu".

[147] Proverbele lui Solomon1,7: ,,Începutul înțelepciunii este frica de Dumnezeu [...]; iar cei necredincioși defaimă înțelepciunea". Mitropolitul Bartolomeu Anania menționează în nota de subsol că ,,frica lui Dumnezeu" este descrisă de Sfântul Grigorie Sinaitul ca ,,*veselie cu cutremur și cu multe lacrimi, când harul mângâie sufletul*", Sfântul Isaac Sirul o vede ca ,,*început al virtuții și rod al credinței*", iar Petru Damaschin o atribuie celor care tind la desăvârșirea duhovnicească; a se vedea nota f) din ediția citată a *Sfintei Scripturi*, p. 788.

[148] Ecclesiastul 1, 14: ,,Înțeleptul are ochii în cap, iar nebunul merge în întuneric".

[149] J.D. Douglas, *Dicționar Biblic*, Oradea, 1995, p. 703.

cât și la multiplele sale manifestări în viața obișnuită; acesta este motivul pentru care se găsesc referiri atât de des în Scriptură și, de asemenea, de aceea limba ebraică a Vechiului Testament, oricât de săracă ar fi în termeni abstracți, are aproximativ zece denumiri diferite pentru lipsa de judecată. Un altfel de exemplu este termenul *ewil*, care caracterizează persoane care se comportă nebunește, disprețuind valorile morale[150], în antiteză cu înțeleptul care le întruchipează[151]. Elogiul femeii virtuoase[152], care constituie încheierea cărții Proverbelor, este de fapt în opinia unor exegeți biblici elogiul adus înțelepciunii[153]. Valoarea acestei femei trimite cu gândul la valoarea înțelepciunii pentru cei care o prețuiesc.

Opusă nebuniei este așadar înțelepciunea, așa cum este descrisă în cărțile sapiențiale, care, în cartea Proverbelor, este înfățișată ca virtute sau calitate complexă a omului, ca însușire dumnezeiască dar și ca ființă[154]. Vorbim așadar despre înțelepciunea omenească, despre înțelepciunea ca atribut dumnezeiesc și înțelepciunea personificată.

II.1.2. Necredința și nebunia

Un alt aspect al nebuniei surprins în Vechiul Testament este nebunia necredinței. *Nabal* reprezintă pe omul care îl neagă pe Dumnezeu nu doar la nivel discursiv sau rațional, ci mai ales la nivel de practică a vieții. Personalizarea nebuniei Nabal, care încalcă legea dumnezeiască, fiind ostil lui David, și care este pedepsit pentru aceasta, arată faptul că *nebalah* (nebunia), îl plasează în afara rânduielii divine[155], ajungând ca să se spună că nebunia se ține de el[156].

---

[150] Constantin Jinga, ,,Calea celui nebun este dreaptă în ochii lui...(Pilde 12,15)", în *Altarul Banatului*, SN, Timișoara, anul XIV (2003), nr. 7-9, p. 56.

[151] Proverbele lui Solomon 29, 9: ,,Când un înțelept se ceartă cu un nebun, fie că se supără, fie că râde, nu-și pierde cumpătul".

[152] Dumitru Abrudan, *Cărțile didactico-poetice*, Editura ,,Universității ,,Lucian Blaga", Sibiu, 2001, p. 86.

[153] Raymond Brown, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, trad. de Dumitru Groșan, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2010, pp.7-35; Petre Semen, Ilie Melniciuc-Puică, *Așteptând mântuirea*, Editura Trinitas, Iași, 1999, pp. 351-353.

[154] Ioan Chirilă et alii, *Introducere în Vechiul Testament*, Editura Basilica, București, 2018, pp. 465-466.

[155] I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 174.

[156] I Regi 25, 25: ,,Căci cum îi e numele, și nebunia se ține de el".

Tot de o astfel de nebunie, a ieșirii din ordinea dumnezeiască a lucrurilor, este acuzată soția lui Iov, care, neînțelegând rostul suferințelor dreptului, îl îndeamnă pe acesta să le lepede de credincioșia sa[157]. Vedem că aici *nebalah*, adică nebunia soției lui Iov, nu se manifestă la nivel de negare a divinității ci de ofensă adusă unui Dumnezeu pe care ea nu-l înțelegea, îl considera crud și nedrept și inutil, din moment ce nu poate sau nu vrea să ridice suferința lui Iov. O astfel de nebunie, la nivel de atitudine sau practică a vieții, este condamnată de către profetul Isaia, care îl numește *nabal* (nebun), pe cel care este necinstit în fața Domnului prin graiuri mincinoase și nu are milă față de aproapele[158].

Un aspect al nebuniei necredinței, exprimat tot prin termenul ebraic *nabal*, îl întâlnim la psalmii 13 și 52 ai lui David. Este evident că înțelegerea proorocului David asupra acestui termen care descrie și concepția biblică, are un înțeles mai complex decât descrierea unei stări maladive. În ochii lui David nebun este cel care îl neagă pe Dumnezeu, fie că îi neagă existența sau prezența în lume, fie că nu îl primesc pe Dumnezeu în viața lor și astfel Îl neagă. În acest sens, Sfântul Ilarie de Poitiers spunea în *Omilii la Psalmi* că necredincioșii disprețuiesc cunoașterea dumnezeiască[159]. Versetul: ,,Zis-a cel nebun în inima sa: ,, Nu este Dumnezeu!" (Psalmii 13, 1; Psalmii 52, 1), exprimă nu doar un ateism ideologic, despre care vorbea Sfântul Ioan Damaschin[160], spunând

[157] Iov 2,9-10: ,,Te ții mereu de statornicia ta? Blestemă pe Dumnezeu și mori! Dar Iov I-a răspuns: Vorbești cum ar vorbi una din femeile nebune!".

[158] Isaia 32, 6: ,,Căci nebunul grăiește nebunii și inima lui gândește răul, ca să săvârșească nelegiuiri, să rostească cuvinte mincinoase împotriva Domnului, să lase nemâncat pe cel flămând și celor însetați să nu le dea să bea".

[159] Philippe Henne, *Sfântul Ilarie de Poitiers. O introducere*, trad. de Diana-Modesta Isopescu, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 178: ,,Necredincioșii sunt cei care disprețuiesc orice mijloc de dobândire a cunoștinței de Dumnezeu, care în mintea lor irelevantă, asumă ideea că nu este nici un Creator al lumii".

[160] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. de Dumitru Fecioru, ed. a III-a, Editura Scripta, București, 1993, p. 14: ,,Existența lui Dumnezeu nu este pusă la îndoială de cei care primesc Sfintele Scripturi, adică Vechiul și Noul Testament și nici de mulțimea păgânilor, deoarece, după cum am spus cunoștința existenței lui Dumnezeu este sădită în chip natural în noi. Dar răutatea celui viclean contra firii omenești a avut atâta putere încât a tras pe unii în cea mai absurdă și cea mai rea decât toate răutățile, prăpastie a pierzării, anume de a spune că nu există Dumnezeu. Nebunia acestora, arătând-o tâlcuitorul lucrurilor dumnezeiești, David, a spus: «Zis-a cel nebun întru inima sa: Nu este Dumnezeu»".

că a-L tăgădui pe Dumnezeu e în afara raționamentului logic, cât și un ateism practic, despre care vorbea Origen, care sublinia că în Israelul biblic nu se putea vorbi de ateismul ideologic, el manifestându-se la nivel practic: cel care îl neagă pe Dumnezeu de fapt trăiește ca și cum El n-ar exista. Sfântul Grigorie de Nyssa subliniază că Duhul Sfânt mustră de două ori o asemenea nebunie a necredinței, de aceea acest verset apare și în psalmul 13 și în psalmul 52[161]. Sfântul Vasile cel Mare spune că zicerea din versetul 1 înseamnă lepădarea poruncilor Domnului[162], care are ca urmare depravarea morală.

Nebunia necredinței nu înseamnă așadar doar negarea formală și discursivă a lui Dumnezeu ci și negarea prezenței lui Dumnezeu în lume printr-o viață trăită ca și cum El ar fi absent. Nebunul (*nabhal*) descris în Vechiul Testament astfel, își manifestă nebunia lui nu doar prin aceea că el contestă existența lui Dumnezeu, ci mai ales prin faptul că Dumnezeu nu are loc în inima lui.

II.1.3. Vocația profetică și nebunia

Până acum am văzut descoperite în Vechiul Testament valențe ale conceptului de nebunie altele decât cele strict legate de o stare patologică. În concepția vechi-testamentară nebun nu este doar cel care suferă de o gravă dereglare mintală, care se manifestă într-un comportament anormal și antisocial, ci nebun este și omul care nu cultivă înțelepciunea ca virtute și dar de la Dumnezeu, și mai ales nebun este necredinciosul care nu-l vede pe Dumnezeu la cârma lumii și nu are loc în inima lui pentru El. Toate aceste forme de nebunie au însă o conotație peiorativă, condamnabilă, mai ales că ele se manifestă într-un vădit demers ateist (în formă și practică) și deist (în manifestare). Cu totul altfel se relevă manifestarea nebuniei în legătură cu vocația profetică, care uneori în Vechiul Testament se manifestă paradoxal și aparent contradictoriu. Prin această formă de manifestare (care apare contextual și vom vedea, cu

[161] Cuv. Eftimie Zigabenul, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirea Sfinților Părinți*, trad., diortosire, revizuire după ediția grecească și note de Ștefan Voronca, Editura Egumenița, Galați, 2005, p. 624.

[162] Cuv. Eftimie Zigabenul, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirea Sfinților Părinți*, p. 625.

scop precis), similară cu nebunia, unii profeți au transmis simbolic voia lui Dumnezeu. Prin comportamentul nebunesc, prin faptele lor aparent smintitoare, dar cu caracter simbolic și profetic, unii profeți au fost considerați ca precursori ai nebunilor pentru Hristos.

Un astfel de exemplu este cel al proorocului Isaia. Din porunca Domnului el a umblat gol și desculț, ca să prevestească pe robii ce vor fi aduși de către regele Asiriei din Egipt și din Etiopia[163]. Vreme de trei ani, Isaia și-a însușit acest comportament nebunesc și smintitor, în deplina convingere a poruncii lui Dumnezeu și în responsabilitatea vocației sale profetice. Probabil că pentru cei din timpul său nu a fost deloc ușor de a înțelege rostul unei astfel de atitudini, dar prin aceasta Dumnezeu le-a descoperit deșertăciunea nădejdilor trecătoare în puternicii lumii. Ca similitudine, Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos s-a pus în fața țarului pe un mușuroi cu furnici fiind plin de sânge, ca să-l prevină pe acesta să nu meargă la războiul unde va fi împresurat de mulțimea dușmanilor precum furnicile și va fi rănit, dar țarul nu l-a ascultat. Iată că profetul Domnului Isaia[164] și nebunul pentru Hristos Teofil, se întâlnesc în vocația lor de vestitori a voii lui Dumnezeu.

Proorocul Iezechiel a primit poruncă de la Dumnezeu să închipuie împresurarea viitoare a Ierusalimului, stând simbolic 390 de zile pe partea stângă (închipuind nelegiuirile casei lui Israel), iar apoi încă 40 de zile pe partea dreaptă (închipuind fărădelegile casei lui Iuda). De asemenea, Domnul i-a poruncit să facă pâini ca turtele de orz cu necurăție de om, și să le gătească în fața poporului, prevestind prin asta foametea mare care va veni în Ierusalim[165]. În paralel am putea aminti pe Sfântul Simeon cel

[163] Isaia 20, 2-4: ,,În vremea aceea a grăit Domnul prin gura lui Isaia, fiul lui Amos, zicând: «Du-te și dezbracă sacul de pe coapsele tale și descalță încălțămintele tale». Și a făcut așa, și mergea gol și desculț. Și a zis Domnul: «Precum a umblat robul Meu Isaia gol și desculț vreme de trei ani, ca semn și prevestire pentru Egipt și pentru Etiopia, astfel va aduce regele Asiriei robi din Egipt și surghiuniți din Etiopia»".

[164] Pentru importanța chemării lui Dumnezeu și vocația profetică (cu referire în special la profetul Isaia), a se vedea Simion Todoran, ,,Idei doctrinare în proorocia lui Isaia", în *Glasul Bisericii*, București, anul XLI (1982), nr. 4-6, pp. 398-406; Petre Semen, ,,Chemarea la profeție a lui Isaia", în *Teologie și Viață*, Iași, SN, anul I (LXVII) (1991), nr. 9-12, pp. 121-127; Mihai Nagy, ,,Retorica discursului profetic la Isaia și Ieremia", în *Studia Universitas Babeș-Bolyai, Teologia Ortodoxă*, Cluj-Napoca, LV (2010), nr. 2, pp. 259-268.

[165] Vezi la capitolul 4 din cartea Iezechiel.

nebun pentru Hristos (sec. VI), care a intrat în cetatea Emessei trăgând după el un câine mort, gest simbolic și totodată profetic pentru misiunea pe care el și-a asumat-o în cetate și pe Sfântul Nicolae Salos (sec. XVI), nebun pentru Hristos, care i-a oferit în timpul Postului Mare o bucată de carne crudă lui Ivan cel Groaznic, iar când țarul i-a replicat că el nu consumă carne în post, l-a mustrat spunându-i că de fapt mănâncă chiar carnea creștinilor, pentru că țarul voia să treacă prin ascuțișul sabiei cetățenii Pskovului așa cum făcuse cu cei din Novgorod.

Dar dacă la Isaia și Iezechiel întâlnim momente de atitudine ieșită din comun, smintitoare, dar am văzut că de fapt era profetică, și mai izbitor este exemplul profetului Osea, care, tot la porunca Domnului, ajunge să se căsătorească cu o desfrânată, ca să închipuie trădarea pe care poporul lui Israel a făcut-o față de Dumnezeul cel Adevărat. Și copiii din acea căsătorie au avut nume simbolice: *Lo - Ruhama* (cea neiubită) și *Lo - Ami* (nu este poporul Meu). Punctul central al primei părți din cartea lui Osea va fi exprimată prin versetul 9 din capitolul 2, care simbolizează întoarcerea lui Israel la Dumnezeul cel adevărat. Chiar și a doua însoțire a profetului, tot cu o femeie desfrânată, consoartă a unui prieten, are rol simbolic, prin aceea că Dumnezeu își iubește poporul deși ei s-au întors spre dumnezei străini, uitând de Dumnezeul Cel adevărat[166]. În paralel am putea aminti că Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos, în Constantinopol, adeseori petrecea în compania prostituatelor și în locuri rău famate, pentru a condamna astfel dubla viață a falșilor creștini din cetate, dar și pentru a le îndrepta pe desfrânate pe calea cea bună. Lucru pe care l-au făcut și Teofil și Maria cei nebuni pentru Hristos care au petrecut multă vreme timp într-o caravană de comedianți, prefăcându-se nebuni și depravați ca să fie primiți lângă ei, iar apoi i-au convertit la Hristos.

Toate aceste mărturii vechi-testamentare sunt doar sugestii pentru a nu fi superficiali în judecata noastră față de un fenomen sau față de o persoană căreia nu-i cunoaștem tainele și rosturile. Așa cum faptele proorocilor amintiți aici au putut fi smintitoare în fața poporului lui Israel, dar profeții le-au împlinit în deplina conștiință a împlinirii

[166] Osea 4, 2: „Nu mai este credință, nici iubire, nici cunoaștere de Dumnezeu în țară".

chemării și voii lui Dumnezeu, așa adevărații nebunii pentru Hristos și-au asumat comportamentul provocator și aparent smintitor numai după ce aveau conștiința sigură că au fost chemați de Dumnezeu la o astfel de lucrare, pentru care Dumnezeu i-a și înzestrat cu harisme. Cu toate acestea, Jean-Claude Larchet, în studiul său despre nebunii pentru Hristos[167], consideră că profeția, chiar în caracterul ei aparent smintitor, și nebunia pentru Hristos, au similitudini, dar se și deosebesc în câteva aspecte fundamentale: nebunia profeților este temporară și contextuală cu rol simbolic, pe când nebunii pentru Hristos își asumă întreaga viață ca o nebunie, vrând chiar să fie considerați nebuni; profeții, în exemplele date, foloseau puterea simbolului în fapte pe care le primeau ca poruncă de la Dumnezeu, pe când nebunii pentru Hristos adeseori găseau ei înșiși modalități de provocare a conștiințelor. Apoi aparenta nebunie a profeților ținea de menirea lor proorocească, pe când la nebunii pentru Hristos ea nu era doar o trăsătură a vocației lor profetice în rândul creștinilor tot mai superficiali și formaliști, ci ținea și de nevoința lor ascetică, fiind o modalitate de dobândire a smereniei.

Interesant este faptul subliniat de Serghei Ivanov, care în studiul său despre sfinții nebuni pentru Hristos, remarca faptul că în anumite limbi vechi termenul *meshugga*, care desemna pe profet și pe nebun în același timp, având aceeași rădăcină, așa cum descrie Enciclopedia Iudaică din 1971[168].

II.1.4. Nebunia iubirii dumnezeiești.

În Vechiul Testament, nebunia omului autonomizat sau idolatru a fost îngemănată cu iluzoria înțelepciune omenească ce se vrea închisă în creatură în loc să slăvească pe Creator. Doar paradoxalele lucrări profetice, care ieșeau din tipare convenționale ale unei lumi în permanentă tensiune mântuitoare a părăsirii sau chemării Dumnezeului celui adevărat, puteau zdruncina așezământul creat fals de om, iar nu lăsat providențial de către Dumnezeu. În toată iconomia mântuitoare a

[167] J. – Cl. Larchet, *Teologia bolilor mintale*, p. 178.

[168] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 22: ,,dacă în Biblia ebraică cel nebun era descris prin termenul *meshugga*, în profețiile cuneiforme ale perioadei neo-asiriene din Mari, cuvântul akkadian înrudit, *muhhum* (nebun), desemnează pur și simplu un profet".

Vechiului Testament se vede această încăpățânare a omului în virtutea unei iluzorii înțelepciuni omenești, de a se închide revelației divine. De aceea, cuvântul Domnului răsuna profetic prin Isaia, condamnând așa-zisa înțelepciune autonomă[169].

La încăpățânarea omului de a-l refuza ca și Creator și părtaș la viața lui, Dumnezeu răspunde cu ,,încăpățânarea" de a-l iubi pe om, printr-o lucrare ce pentru logica omenească pare nebunească, dar pentru logica Treimii[170] este cea a iubirii[171]. Prin Întruparea, Răstignirea și Învierea Sa, Fiul lui Dumnezeu va răsturna înțelesul omenesc al înțelepciunii, eliberând pe om de absurditatea căderii sale, asumând-o în trupul Său, transfigurând firea omenească, îndumnezeind-o și ridicând-o în sânul Sfintei Treimi. Această taină mare, este de neconceput pentru logica umană ce se desfășura în dialectica faptă-răsplată. Origen exprima imposibilitatea firii umane de a cuprinde o astfel de lucrare, pe care o numește minune și măreție [172]. Iar Sfântul Grigorie de Nyssa ne spune că Dumnezeu a înlăturat nebunia mândriei omenești prin *iubirea nebună* în chip chenotic pentru om[173]. De asemenea, Sfântul Simeon Noul Teolog subliniază că această iubire inter-treimică se împărtășește oamenilor prin lucrarea poruncilor lui Hristos[174].

---

[169] Isaia 29, 14: ,,Voi distruge înțelepciunea [...], voi nimici priceperea celor deștepți" .

[170] † Calinic Botoșăneanul, *Logica Trinității*, Editura Gedo, Cluj Napoca, 2015, p. 286.

[171] I Ioan 4, 16: ,,Dumnezeu este iubire și cel care rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el."

[172] Origen, *Contra lui Celsus. Scrieri alese, partea a treia*, în col. *PSB*, vol. IX, studiu introductiv, trad. și note de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 142: ,,puterea de admirație a minții omenești se simte cu totul depășită și puținătatea unei înțelegeri muritoare nu vede cum ar putea gândi și pricepe că acest Cuvânt al Tatălui, a intrat într-un pântece femeiesc, S-a născut ca prunc, a țipat ca sugacii care plâng; că Însăși Înțelepciunea lui Dumnezeu a fost dusă până la moarte, moarte pe care oamenii o socotesc cea mai mare înjosire dintre toate, deși apoi a fost înviată a treia zi."

[173] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Fericiri. Scrieri, partea întâi*, în col. *PSB*,, trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 338: ,,Ce poate fi mai sărac pentru Dumnezeu decât chipul de rob? Ce poate fi mai smerit pentru Împăratul celor ce sunt, decât să se facă părtaș firii noastre celei sărace? Împăratul împăraților și Domnul domnilor îmbracă cu voia chipul robiei noastre".

[174] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, în *Filocalia*, vol. VI, trad., introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe

Hristos își descoperă lucrarea Sa dumnezeiască în chip paradoxal. Sfântul Apostol Pavel îl dezvăluie ca Dumnezeu celor chemați[175] și adevărat Răscumpărător[176]. Dar această natură dumnezeiască a Sa revelată în lucrarea de răscumpărare se face prin nebunească (în ochii oamenilor) iubire a lui Dumnezeu, Întruparea mutând paradigma iubirii înlăuntrul firii umane, iar Jertfa pe Cruce făcând-o mai tare decât moartea. În Fiul Întrupat, Dumnezeu Se revelează ca iubire și comunică lumii această iubire nesfârșită.

Hristos Însuși este numit nebun de către unii din neamul Său[177], pentru că nu puteau cuprinde iubirea dumnezeiască a lui Hristos când vorbește despre Jertfa Sa[178]. Pentru că iubește în chip desăvârșit, și nu vrea să se piardă nici unul din cei pentru care a venit[179], El se ,,compromite" cu păcătoșii mâncând și bând cu ei (Luca 5, 29), stând de vorbă cu samarineana și sfidând pe iudei (Ioan capitolul 4), și răsturnând logica legii prin logica iubirii iertând adulterina (Ioan, capitolul 8). De aceea, pentru Hristos nu este o nebunie să stai cu păcătoșii ca să-i scoți din rătăcire, ci nebunie este să te desparți de Dumnezeu, temeluindu-ți viața mai mult pe lume și pe cele ale ei decât pe credința în Dumnezeu. Astfel, în Noul Testament sunt trei pilde în care Mântuitorul descrie nebunia: a omului care și-a clădit casa pe nisip (Matei 7, 21-27), a bogatului ce se înrobește în materie îl loc să se îmbogățească liber în Dumnezeu (Luca 12, 16-21), și a fecioarelor neînțelepte care în loc să-și pregătească viața pentru veșnicie au încercat să-și înveșnicească viața trecătoare (Matei 25, 1-13).

În virtutea iubirii dumnezeiești, Iisus Hristos a venit în lume să-și asume negativitatea nebuniei umane autonomizate și destemeiate din

Române, București, 2011, p. 147: ,,Ce minune, fraților, ce coborâre de negrăit a iubirii față de noi, a Iubitorului de oameni Dumnezeu! Unirea pe care o are prin fire cu Tatăl Său, făgăduiește să o aibă prin har și cu noi, dacă vrem; și noi o vom avea cu El la fel, dacă vom lucra poruncile Lui".

[175] I Corinteni 1,24: ,,pe Hristos, puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu"

[176] I Corinteni 1,30: ,,Din El, dar, sunteți voi în Hristos Iisus, Care pentru noi S-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscumpărare".

[177] Ioan 10, 20: ,,Și mulți dintre ei ziceau: «Are demon și este nebun. De ce să-L ascultați? »".

[178] Ioan 10, 18: ,,Pentru aceasta Mă iubește Tatăl, fiindcă Eu îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau".

[179] Matei 18, 14: ,,Astfel nu este vrere înaintea Tatălui vostru, Cel din ceruri, ca să piară vreunul dintr-aceștia mici".

Dumnezeu, prin aparenta nebunie a misiunii dumnezeiești[180] de a se face ca unul dintre noi și de a muri pentru noi, pentru ca noi să înviem cu El. Taina Jertfei lui Hristos va despărți pe om de falsa înțelepciune ruptă de logica iubirii dumnezeiești și îl va face să recupereze chipul dumnezeiesc restaurat în Persoana Sa divino-umană. Alegându-și pe cele josnice și ignorate de lume[181], Hristos a repus firea umană în libertatea ei deplină de ascultare față de Creator, pentru ca oamenii să-L asculte pe Dumnezeu[182]. Această asumare a celor josnice și umile o vor face, urmând Mântuitorului, nebunii pentru Hristos, care, după chipul iubirii dumnezeiești vor împlini iubirea de semeni prin nebunească jertfire de sine asumată în deplina umilință a desconsiderării societății.

II.1.5. Nebunia Crucii

Iubirea lui Dumnezeu față de om manifestată prin Întruparea Fiului a mers până la ,,nebunească" (în ochii lumii și chiar a ucenicilor) jertfire pe Cruce. Părinții Bisericii spun că nu era posibilă desăvârșirea omului fără Întruparea Fiului. Mitropolitul Hierotheos Vlachos, amintind pe Sfântul Grigorie Teologul și pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, subliniază faptul că îndumnezeirea omului este indisolubil legată de înnomenirea Fiului, care s-ar fi produs și fără căderea omului, doar Patimile, Răstignirea și Învierea lui Hristos fiind consecințe ale căderii lui Adam[183]. Nebunia Crucii apare așadar prin ,,nebunească" iubire a lui Dumnezeu față de creatura Sa aleasă.

---

[180] I Corinteni 1, 27: ,,Ci Dumnezeu a ales pe cele nebune ale lumii ca să rușineze pe cei înțelepți; Dumnezeu Și-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le rușineze pe cele tari."

[181] I Corinteni 1, 28: ,,Dumnezeu Și-a ales pe cele de neam jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă, pe cele ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt".

[182] I Corinteni 1, 29: ,,nici un trup să nu se laude înaintea lui Dumnezeu".

[183] † Hierotheos Vlachos, *Predici la marile sărbători*, trad. de Daniela Filioreanu, Editura Egumenița, Galați, 2004, p. 184: ,,Din învățătura Sfinților Părinți cunoaștem că Întruparea Cuvântului a fost voia anterioară a lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă că Dumnezeu a hotărât și a plănuit întruparea Cuvântului înainte de crearea omului, fără ca această hotărâre să aibă vreo legătură cu păcatul lui Adam, lucru care este perfect admisibil din punct de vedere teologic, deoarece omul nu ar fi putut ajunge la îndumnezeire dacă nu ar fi existat o anumită persoană în care firea dumnezeiască să fie unită cu cea omenească [...] Consecințele căderii lui Adam au fost numai Patimile, Răstignirea și moartea lui Hristos".

Nebunia Crucii o prezintă Sfântul Apostol Pavel, care, chiar dacă nu folosește textual această expresie, o sugerează mereu, teologia paulină a Crucii dezbrăcând creștinismul de o falsă mască de dochetism sau concepție gnostică. Limbajul Crucii este cel care, atunci când cuvântul lui Dumnezeu tace, trezește în suflet credința, iar acest limbaj este singurul capabil să discearnă noutatea elogiului nebuniei în mântuirea proclamată de apostolul Pavel. Confruntându-se cu falsa idee de înțelepciune a corintenilor[184], care erau în pericol să se depărteze de adevărul dumnezeiesc, Pavel îi cheamă pe aceștia la o *nebunie sfântă*, căci nebunie părea în ochii lumii, asumarea cu iubire a Crucii[185].

În fața celor două curente de gândire prezente în societatea din Corint, unul (greco-roman) care punea în prim-plan rațiunea umană cu autosuficiența ei, iar celălalt (iudaic) căutând în permanență semne și minuni, Apostolul Pavel vine în contrapondere cu *nebunia Crucii* care de fapt este singura și adevărata înțelepciune[186].

Acestor două lumi prezente în Corint Pavel le opune aparenta nebunie și slăbiciune a Crucii[187]. Participarea la taina Crucii lui Hristos însemna pentru Pavel părtășia la nebunia mesajului ei pentru lume, lucru sesizat de mitropolitul Nicolae Mladin, care spunea că în concepția paulină, a intra în comuniune cu Hristos înseamnă a intra în comuniune cu pătimirile Lui[188].

---

[184] Mitropolitul Bartolomeu Anania descrie în introducerea sa la Epistola I către Corinteni, atmosfera religioasă și socială a cetății Corintului, care forma o complexă sineză între cultura greco-romană și lumea orientală: ,,Corintul devenise faimos și pentru libertinajul moravurilor [...], lui eros Pavel îi va opune agape, iubirea pură, duhovnicească, netrecătoare"; a se vedea ediția citată a Sfintei Scripturi, p. 1639.

[185] I Corinteni 1, 18: ,,Căci cuvântul Crucii nebunie este pentru cei ce pier; dar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu".

[186] I Corinteni 1, 22: ,,Și-n timp ce iudeii cer semne și elinii caută înțelepciune, noi Îl propovăduim pe Hristos-Cel-Răstignit: pentru iudei, piatră de poticnire, iar pentru păgâni, nebunie; dar pentru cei chemați, și iudei și elini: Hristos-Puterea-lui -Dumnezeu-și-Înțelepciunea-lui-Dumnezeu".

[187] 1 Corinteni 1, 25: ,,Pentru că nebunia lui Dumnezeu e mai înțeleaptă decât oamenii, și slăbiciunea lui Dumnezeu mai puternică decât oamenii".

[188] † Nicolae Mladin, *Asceza și mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 157: ,,Suferința este semnul, e manifestarea, e exteriorizarea participării ontologice la patimile și moartea lui Iisus, la Iisus cel suferind și răstignit. Dacă n-ar fi participare la crucea lui Iisus, suferința noastră nici n-ar avea valoarea și sensul topirii vechii existențe și formării omului nou".

Aceeași tensiune nu doar simbolică ci ontologică, soteriologică și chiar eshatologică, între înțelepciunea lumii și înțelepciunea lui Dumnezeu, revelată mai ales în taina Crucii și în nebunia asumării ei, o remarcă și Jean-Claude Larchet, fundamentând nebunia pentru Hristos pe nebunia sfântă a lui Pavel de a fi slujitor al Crucii într-o lume ce disprețuiește Crucea, opoziția înțelepciune umană - înțelepciune divină manifestându-se în trei sensuri: ceea ce este socotită înțelepciune la oameni este socotită nebunie pentru Dumnezeu[189]; ceea ce este înțelepciune pentru Dumnezeu ajunge să fie nebunie pentru lume[190]; ceea ce este nebunie în ochii lumii este înțelepciune în fața lui Dumnezeu[191].

Există, așadar, o prăpastie de înțelegere între înțelepciunea lui Dumnezeu și cea a lumii. Hristos S-a lăsat făcut nebun de oameni (vezi Ioan 10, 20) iar Pavel și-a asumat să fie numit nebun pentru faptul de a-L vesti pe Hristos Cel Răstignit și Înviat (Faptele Apostolilor 26, 24)[192], slujind ca exemple pentru cei care au urmat calea nebuniei pentru Hristos, mesajul nebunilor pentru Hristos pentru semenii lor amintind de cuvântul Sfântul Teofil al Antiohiei, care sublinia că umanitatea este transfigurată de divinitate[193].

Limbajul Crucii, care va stă la baza nebuniei propovăduiri, nu era pentru Apostolul Pavel un cuvânt gol ci o făgăduință a unei vieți răscumpărate și mântuitoare. Nebunia Crucii vine așadar să demaște spoiala unei iluzorii splendori a înțelepciunii umane, pentru a scoate la iveală o nouă formă de gândire, care, scoasă din tirania raționamentelor sărace și lipsite de Cuvântul, să poată stea la umbra Crucii, pentru că, spunea Caterina de Sienna, o personalitate a misticii apusene, dragostea

[189] I Corinteni 3,1: ,,Căci înțelepciunea lumii acesteia este nebunie înaintea lui Dumnezeu".
[190] I Corinteni 2,14: ,,Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie".
[191] I Corinteni 1, 27: ,,Căci tocmai pe cele nebune ale lumii le-a ales Dumnezeu ca să-i dea de rușine pe cei înțelepți".
[192] J. – Cl. Larchet, *Teologia bolilor mintale*, p. 179.
[193] Sfântul Teofil al Antiohiei, *PG* 6, 1925-B, apud Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, trad. de Ioan Buga, Editura Sophia, București, 2019, p. 14: ,,Arată-mi omul din tine și eu îți voi arăta Dumnezeul din mine".

L-a ținut pe Cruce pe Hristos iar nu piroanele[194]. Nu întâmplător, la întrebarea *ce este omul?* părintele Rafail Noica răspunde că omul este ceea rămâne în ființialitatea lui după judecata lui Hristos[195], iar la judecata lui Hristos nu poți merge cu îndrăzneală decât prin asumarea *nebuniei Crucii*, pentru că lipsindu-ne de Cruce ne îndepărtăm de Dumnezeu, iar Sfântul Gavriil Georgianul cel nebun pentru Hristos spune că iadul nu este altceva decât înstrăinare de Dumnezeu[196].

II.1.6. Nebunia propovăduirii

Nebunia propovăduirii lui Pavel și a apostolilor în general vine tocmai din mărturisirea Crucii ca putere a lui Dumnezeu[197] și nu ca slăbiciune, așa cum o vedea lumea. Apostolul Pavel, vorbind corintenilor, se îndepărtează nu subtil, ci direct și fățiș, de înțelepciunea omenească ce nu poate vedea dincolo de legile limitate ale naturii, citând pe profetul Isaia[198]. Astfel, când mărturisește faptul că Hristos l-a trimis să propovăduiască, el pune în antiteză elocința lumească [199]cu puterea crucii[200]. Pentru a putea înțelege puterea Crucii și mai ales a vesti dimensiunea ei soteriologică, Sfântul Apostol Pavel vorbește despre darurile primite de la Dumnezeu în virtutea cărora cel care Îl vestește

---

[194] Vezi Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei Dobândi, Cuvinte de credință*, Editura Polirom, Mănăstirea Rohia, 2008, p. 79.

[195] Rafail Noica, *Cultura Duhului*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002, p.153.

[196] Jean-Claude Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul cel nebun pentru Hristos*, trad. de Marinela Bojin, Editura Sofia, p. 140.

[197] I Corinteni 1,18: ,,Căci cuvântul Crucii nebunie este pentru cei ce pier; dar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu".

[198] Isaia 29, 14 :,,De aceea, iată, Eu îmi voi pune în gând să strămut poporul acesta, și-l voi strămuta. Pierde-voi înțelepciunea înțelepților, iar deșteptăciunea celor deștepți o voi ascunde"; La nota de subsol a traducerii sale, Mitropolitul Bartolomeu Anania face trimitere la referința Sfântul Apostol Pavel, spunând că acesta a folosit acest verset din Isaia arătând că Evanghelia lui Hristos a răsturnat pseudo-valorile intelectuale și morale și le-a înlocuit cu cele adevărate și perene; vezi ediția citată a Sfintei Scripturi; vezi nota e, p. 919.

[199] Mitropolitul Bartolomeu Anania în nota *i*, p. 1640: ,,Arta elocinței. Îngrijorat de faptul că în Corint există tendința de a filosofa pe seama Evangheliei, în cele ce urmează, Pavel pune față-n față ,,înțelepciunea lumii" (omenească) cu înțelepciunea (,,nebunia") lui Dumnezeu" .

[200] I Corinteni 1,17: ,,Căci Hristos nu m-a trimis să botez, ci să binevestesc, nu întru înțelepciunea vorbirii, ca nu cumva crucea lui Hristos să rămână deșartă".

pe Hristos și Crucea Sa, poate propovădui cuvântul adevărului[201], exegeza patristică identificând în acestea harismele pentru înțelegerea și vestirea cuvântului lui Dumnezeu[202]. Sfântul Chiril al Alexandriei distinge aici între *λόγος σόφιας*, care înseamnă darul de a explica textul Scripturii și *λόγος γνώσεως*, ce descrie mai ales harisma înțelegerii profunde și tainice a acestuia[203]. Același mesaj al propovăduirii lui Hristos prin mărturia Crucii Sale, pe lina Sfântului Apostol Pavel, îl vom regăsi și la Părinții Apostolici, cum este Sfântul Ignatie Teoforul, care subliniază faptul că fundamentul credinței în Hristos nu vine din dovezile arhivistice ci tocmai din experiența trăirii Crucii și Învierii Lui[204]. Același lucru îl subliniază și Sfântul Ioan Gură de Aur în Comentariul său la Epistola I către Corinteni, susținând că nu prin raționamente omenești îl poți convinge pe om de adevărul dumnezeiesc ci prin credința în puterea Crucii[205]. Și de vreme ce Dumnezeu a arătat ,,nebună înțelepciunea lumii acesteia" (I Corinteni 1,20), Sfântul Apostol Pavel opune înțelepciunii lumii, care nu a putut duce la cunoașterea lui Dumnezeu, *nebunia propovăduirii* întemeiată pe puterea credinței[206]. Sfântul Teofilact al

[201] I Corinteni 12,8: ,,Că unuia i se dă prin Duhul Sfânt, cuvânt de înțelepciune (λόγος σόφιας), iar altuia, după același Duh, cuvântul cunoștinței (λόγος γνώσεως)".

[202] Marian Vild, ,,Exegeza biblică ortodoxă – între știință și harismă", în *Lucrările Simpozionului ,,Identitatea ortodoxă a studiilor biblice"*, Editura Universității din București, București, 2017, p. 227.

[203] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la I Corinteni*, în *PG* 74, 885, apud Agapie Corbu, „Cuvântul înțelepciunii și cuvântul cunoștinței (I Cor 12, 8) – despre teologia duhovnicească și cea discursivă", în *Altarul Banatului*, Timișoara, XI (2000), nr. 4-6, p. 22: ,,Cuvântul înțelepciunii după cât mi se pare mie, este cel care la deschiderea gurii e ușor la ivire și curgător. Cuvântul cunoștinței îl au unii dintre noi care nu au îndemânare la vorbire și nu pot cu ușurință a se exprima și a face pe altul să înțeleagă, dar în mod sigur au o înțelegere adâncă și preaînțeleaptă sfintelor Scripturi".

[204] Sf. Ignatie Teoforul, *Către Filadelfieni*, *Scrierile Părinților Apostolici*, în col. *PSB*, vol. I, trad. de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 180: ,,Vă rog să nu faceți nimic din dorința de ceartă, ci potrivit învățăturii lui Hristos. Pentru că am auzit pe unii spunând: Dacă nu-L găsesc pe Hristos în arhive, nu cred în Evanghelie. Când le-am spus că este scris, mi-au răspuns: Dar tocmai asta te întreb! Pentru mine, însă, arhivele sunt Iisus Hristos, arhive sfinte, crucea Lui, moartea, învierea Lui și credința dată prin El. În arhivele acestea vreau să mă îndreptățesc prin rugăciunile voastre".

[205] Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariile sau Explicarea Epistolei 1 către Corinteni*, p. 39: ,,Ceea ce covârșește mintea omenească are nevoie numai de credință și nu de raționamente omenești".

[206] I Corinteni 1, 21: „Că de vreme ce prin înțelepciune lumea nu l-a cunoscut pe Dumnezeu, atunci, pe cei ce cred a binevoit Dumnezeu să-i mântuiască prin nebunia propovăduirii".

Bulgariei, în Comentariul său la Epistola 1 către Corinteni, făcând referire la înțelegerea patristică a textului (amintind aici pe Sfântul Grigorie Teologul), evidențiază și el deșertăciunea înțelepciunii omenești care nu-L vede pe Creator în creație, și de aceea doar puterea credinței, ce pare nebunie în ochii lumii, îl pune pe om pe calea mântuirii[207] .

Astfel, înțelegem de ce apostolul, în justificarea propovăduirii sale care pare nebunie, folosește limbajul paradoxului, folosind antiteza *înțelepciunea omenească-nebunie dumnezeiască* pentru a descrie misiunea sa de vestire a Evangheliei[208]. Propovăduirea lui Pavel nu stă așadar în elocință, de care nu ducea lipsă, nici în argumente raționale sau filosofice, pe care le putea aduce oricând, ci în puterea lui Hristos Cel Răstignit și Înviat[209]. Și pentru că celor ,,desăvârșiți"[210] Pavel le vestește nu înțelepciunea veacului acestuia ci înțelepciunea lui Dumnezeu cunoscută în taină, nebunia propovăduirii se dezleagă în cheia înțelegerii antinomiei *om firesc-om duhovnicesc*, pe care Pavel o descrie mai departe. În același sens, vom vedea că nebunii pentru Hristos nu căutau să-și explice nebunia comportamentului sau a vorbelor lor, care aveau înțeles simbolic, ci aplicau același principiu paulin al cunoașterii prin har: *cele duhovnicești se descoperă celor duhovnicești*. De aceea, în nebunia propovăduirii lor,

[207] Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Epistolei întâi către Corinteni și a Epistolei a doua către Corinteni*, trad. de † Veniamin Costachi, ediție îndreptată de Florin Stuparu, Editura Cartea Ortodoxă, București, 2005, p. 22; Sfântul Nicodim Aghioritul, în notele de comentarii la traducerea sa din greacă veche, zice că Apostolul numără aici trei feluri de înțelepciune: ,,prima e aceea prin care suntem cuvântători, raționali, și avem cunoștința celor ce se cuvine a se face, și aflăm meșteșugurile și științele și putem a-L cunoaște pe Dumnezeu; a doua e aceea ce se descoperă în zidire, că vedem mărimea cerului, frumusețea soarelui și celelalte; iar a treia e cea arătată prin venirea Mântuitorului, pe care necredincioșii o numesc nebunie. Deci, de vreme ce oamenii, primind fireasca cunoștință, nu au voit a se povățui spre cunoștința Făcătorului prin făptură, atunci iubitorul de oameni Dumnezeu i-a slobozit din rătăcire prin ceea ce se numește nebunie de către cei fără de minte".

[208] I Corinteni 1,25: ,,Pentru că nebunia lui Dumnezeu e mai înțeleaptă decât oamenii și slăbiciunea lui Dumnezeu mai puternică decât oamenii".

[209] I Corinteni 2,1: ,,Și când am venit la voi, fraților, nu cu greutatea cuvântului sau a înțelepciunii am venit eu să vestesc taina lui Dumnezeu. Că n-am socotit ca-ntre voi să știu altceva decât pe Iisus Hristos; și pe Acesta, răstignit".

[210] Mitropolitul Bartolomeu în nota de subsol *h*, a ediției Sfintei Scripturi, p. 1641: ,,«Cei desăvârșiți» sunt nu o elită de «inițiați» ai comunității, ci acei creștini care au atins treapta cea mai înaltă a înțelegerii și trăirii duhovnicești".

doar puțini le înțelegeau taina, lumea ascunsă a harului lor rămânând tainică pentru ,,cei firești", adică pentru cei cu o înțelegere lumească, și se descopereau celor duhovnicești[211].

II.2. Receptarea patristică. Semnificația laică și dimensiunea sacră

Nebunia pentru Hristos pe care o mărturisea Sfântul Apostol Pavel a fost nebunia mărturisirii creștine într-o lume săracă de sens și de adevăr dumnezeiesc. Creștinul autentic nu căuta să fie înțelept în ochii lumii ci să trăiască după voia lui Dumnezeu chiar dacă aceasta părea o nebunie pentru ceilalți. Aceeași nebunie a credinței relevată anterior în evocarea neo-testamentară, a iubirii nebune dumnezeiești față de lume, a nebuniei asumării voluntare și depline Crucii și a nebuniei de a propovădui un Dumnezeu Răstignit și Înviat, au practicat-o și creștinii în epoca post-apostolică și de prigoană împotriva creștinilor. Păstrând acest fundament biblic și apostolic, *saloii*, nebunii pentru Hristos, au dus mărturisirea lui Pavel: ,,Noi suntem nebuni pentru Hristos"(I Corinteni 4, 10) mai departe, manifestând nebunia nu doar în chip simbolic ci fățiș în toate aspectele vieții lor. Nebunia pentru Hristos s-a manifestat întâi în forma sa ,,liniștită", cu scopul dobândirii smereniei, în mediul monahal egiptean, de unde s-a răspândit apoi și în cel sirian în forma ,,provocatoare", înainte de a se consacra în lumea bizantină. Abia începând cu Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos (sec. VI, Emessa Siriei), nebunia pentru Hristos va ieși din forma sa izolată și își va defini și manifesta vocația eclesială în mod proniator.

II.2.1. Mărturii ascetice și patristice.

În perioada creștinismului timpuriu, autorii patristici și scriitorii eclesiastici au integrat și dezvoltat ambele dimensiuni ale conceptului de nebunie: pe de o parte, înțelesul profan, familiar spațiului elenistic, iar pe de altă parte, valența sacră, fundamentată biblic. Complexitatea

[211] I Corinteni 2,14-15: ,,Omul firesc nu le primește însă pe cele ce sunt ale lui Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și el nu le poate înțelege, fiindcă ele se judecă duhovnicește; cel duhovnicesc însă pe toate le judecă, dar el să nu fie judecat de nimeni".

fenomenului a condus la dificultatea distingerii autenticei sfințenii ascunse sub masca nebuniei, lucru subliniat de conștiința eclesiastică și reflectat în ambiguitatea raportării la acest fenomen.

În scrierile patristice întâlnim delimitarea concepției creștine de presupusa iraționalitate descrisă ca o adevărată nebunie. Tațian, de exemplu, respinge explicit echivalarea credinței în Întruparea lui Hristos cu nebunia, confruntând aprecierea negativă a înțelepciunii elenistice asupra doctrinei creștine[212]. Sfântul Ignatie Teoforul, la rândul său, vorbește despre sensul laic al nebuniei, asociindu-l ignoranței și lipsei de cunoaștere a lui Hristos[213]. De asemenea, Origen susține necesitatea sprijinirii credinței pe argumente și rațiune[214].

Însă, pentru unii Părinți, precum Sfântul Ioan Gură de Aur, dimensiunea sacră a nebuniei are o valorizare deosebită. În acest sens, el contestă validitatea înțelepciunii lumești lipsite de har, asumând cu mândrie denumirea de nebun întru Hristos[215]. Cu toate acestea, el nu conturează pe deplin tipologia nebuniei pentru Hristos consacrată ulterior. Această dezvoltare va aparține părinților precum Sfântul Ioan Scărarul, care, în secolul al VII-lea, prezintă această formă de asceză ca mijloc de curățire spirituală și de dobândire a smereniei.

În *Scara Raiului*, Sfântul Ioan Scărarul evocă exemplul monahului Antioh (identificat cu Ioan Savaitul), care a asumat masca nebuniei pentru a-și ispăși păcatele și a dobândi smerenie[216]. Această practică

[212] Tațian, *Ortio ad Graecos*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 28: „Bărbați eleni, nu suntem nebuni când spunem că Dumnezeu S-a făcut om".

[213] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, *Scrierile Părinților Apostolici*, în col. *PSB*, vol. I, trad., note și indici de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 163: „Pentru ce nu suntem cu toții înțelepți, primind cunoștința lui Dumnezeu, care este Iisus Hristos? Pentru ce pierim, în chip nebunesc, necunoscând harul, pe care ni l-a trimis cu adevărat Domnul?".

[214] Origen, *Contra lui Cels*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 29: „Noi nu pretindem că neghiobia este bună [...]. Este mult mai bine ca credința în doctrine să fie susținută de argument și de înțelepciune decât doar de credință".

[215] Vezi concepția Sf. Ioan Gură de Aur la I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 49: „Când Dumnezeu dezvăluie ceva, trebuie să-l accepte cu credință și să nu-l cerceteze sfidător [...]. Să mă numească nebun întru Hristos și voi fi mândru de acest nume ca de o coroană biruitoare. Pentru că voi împărtăși acest nume cu Pavel".

[216] Sf. Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, trad., introducere și note de † Nicolae Corneanu, Editura Amarcord, Timișoara, 1994, p. 208: „Atunci mi-am zis mie: «Nenorocitule de

este descrisă ca expresie supremă a umilinței: a înfățișa în mod deliberat greșeli inexistente pentru a fi disprețuit[217]. Totodată, el argumentează că cei care îmbrățișează smerenia sub forma nebuniei sau împătimirii[218] nu se tem de sminteala pe care o pot produce în ochii celor neînțelegători, ba chiar susține că atunci când este sinceră, exprimă cea mai înaltă formă de desăvârșire[219].

Sfântul Isaac Sirul a exprimat și el dorința de a îmbrățișa această nevoință extremă[220], dar în mod providențial nu primește binecuvântare pentru o asemenea cale[221]. Dialogul său cu un părinte duhovnicesc

Antioh, de trebuință este să înduri încă mai multe munci și necinstiri». De atunci am început a mă arăta ca și când aș fi fost ieșit din minți [...]. Continuând acest fel de viață timp de 13 ani, am văzut iarăși pe cei ce mi s-au arătat mai demult, care mi-au dat în scris ștergerea întregii mele datorii. Așadar, când mă persecutau (părinții) mănăstirii aceleia, eu răbdam vitejește totul, amintindu-mi mereu de datoria mea."

[217] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, în *Filocalia românească*, volumul IX, trad., introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 128.

[218] Sf. Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, p. 396: ,,Unii precum aceștia nu se mai îngrijesc de smintelile omenești, deoarece, luând putere prin rugăciune, în mod nevăzut dau deplină asigurare tuturora. Cel care se îngrijește de lucrul cel dintâi (smerita cugetare), nu se teme de cel de-al doilea (poticniri și insulte). Căci unde Dumnezeu este gata să asculte cererea noastră, toate ne sunt cu putință a le face".

[219] Sf. Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, p. 396; în traducerea mitropolitului Nicolae Corneanu, textul continuă, Sfântul Ioan Scărarul exemplificând prin cazuri de nebuni pentru Hristos cunoscute în epoca sa: ,,Așa cum a făcut cel care a luat în mâinile sale pâinea și brânza"; mitropolitul Nicolae Corneanu identifică aici pe Sfântul Serapion (vezi nota *13*, p. 404), despre care are o scolie a lui Ilie Cretanul spune că acesta a mâncat pâinea și brânza înaintea monahilor ca să fie defăimat ca lacom și nepostitor; mai departe Sfântul Ioan Scărarul exemplifică: ,,Așa lucrătorul curăției, cel ce practica fecioria, ce s-a dezbrăcat de hainele sale și fără de patimă a cutreierat cetatea"; mitropolitul Nicolae Corneanu îl identifică cu Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos.

[220] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, p. 253-254: ,,Unii și-au însușit de bunăvoie numele de curvari, nefiind așa; alții l-au răbdat pe cel de preacurvari, fiind departe de aceasta și au primit cu lacrimi să fie împovărați cu rodul păcatului pe care nu l-au făcut și au cerut plângând de la cei care-i nedreptățeau, iertare pentru nelegiuirea pe care nu au săvârșit-o, fiind încununați cu toată curăția și neprihănirea. Alții, ca să nu fie slăviți pentru virtutea lor, ascunsă în ei, se arătau în chipul celor răniți de păcate, deși aveau în ei sarea dumnezeiască și erau neclintiți în liniștea lor".

[221] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte ascetice*, apud I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 86-87: ,,M-am dus odată la un bătrân iscusit și i-am spus: Mi-a venit gândul, părinte, să mă duc într-o duminică dimineața și să mă așez în pridvorul bisericii și să încep să mănânc, pentru ca toți cei care vor intra sau vor ieși, să mă umilească. La aceasta bătrânul mi-a răspuns: Scris este că oricine îi duce în ispită pe mireni, dintre călugări,

relevă un principiu esențial: atunci când faptele bune sunt realizate din curăție lăuntrică, ispitele sau judecățile celor din jur nu constituie un obstacol semnificativ. Referirea sa la exemplul Apostolului Pavel, care nu a încetat să predice pentru a evita scandalizarea altora, susține ideea că manifestarea sfințeniei nu trebuie limitată de percepția lumii și nu trebuie limitată de eventuala sminteală creată[222].

În perioada patristică timpurie, astfel de exemple de „nebunie pentru Hristos" sunt rare și, adesea, contextualizate strict în mediul monahal. Patericul egiptean ne aduce în atenție cazurile avvei Amona[223] sau al avvei Moise[224] care evidențiază o nebunie simulată, utilizată temporar pentru a evita slava deșartă. În aceste exemple, nebunia simulată este o modalitate ascetică de ascundere a sfințeniei, limitată contextual, fără

să nu vadă lumina. Pe tine nu te cunoaște nimeni aici, nu știe ce fel de viață duci și vor spune: uitați-vă, călugării mănâncă dimineața! Iar frații novici și cei mai înceți la minte, când te vor vedea ce faci acolo, vor suferi vătămare. Dacă ai asemenea gânduri, rabdă defăimarea care ți-ar putea veni prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, nu prin voința ta și nu te tulbura."

[222] Vezi nuanța opiniei despre temă a Sfântului Isaac Sirul la S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 86-87: „Dacă un om săvârșește o faptă bună din curățenie duhovnicească, iar alții, care nu îi știu viața duhovnicească sunt duși în ispită, ar trebui acesta să renunțe la viața sa duhovnicească din cauza ispitei lor?-Răspuns: Aceasta nu este responsabilitatea lui [...] Ei nu sunt pregătiți să-i înțeleagă scopul [...]. A fost nevoit Sfântul Pavel să tacă și să nu predice pentru singurul motiv că alții ar fi putut crede că vestirea Crucii era o nebunie?".

[223] Vezi ***, *Patericul egiptean*, Editura Episcopiei Ortodoxe a Alba-Iuliei, Alba-Iulia,1993, p. 31: „Se spunea despre dânsul că au venit unii la el să se judece; iar bătrânul se prefăcea nebun. Și iată, o femeie zicea către vecina ei: acest bătrân nu este nebun. Și a auzit-o pe ea bătrânul și chemând-o îi zice: câte osteneli am făcut eu prin pustii, ca să câștig nebunia aceasta și pentru tine să o prăpădesc eu astăzi? Nu!"; a se vedea și exemplificările din Pateric de la Evloghie preotul, Ioan, ucenicul lui Avva Pavel sau avva Moise.

[224] Vezi ***, *Patericul egiptean*, p. 142: „A auzit odată stăpânul locului despre avva Moise și s-a dus la Schit ca să-l vadă. Și i-au vestit unii bătrânului de aceasta. Atunci s-a sculat să fugă în luncă și i-a întâlnit, zicând: Spune, bătrânule, unde este chilia lui avva Moise? Le-a zis lor: Ce voiți de la dânsul? Căci este om nebun. Și venind stăpânul locului la biserică, a zis către clerici: Eu auzind cele despre avva Moise, m-am pogorât să-l văd. Și iată ne-a întâlnit un bătrân care se ducea în Egipt și i-am zis lui: «Unde este chilia lui avva Moise?» Și ne-a zis: «Ce voiți de la dânsul? Nebun este». Deci auzind clericii, s-au mâhnit zicând: Oare cine este bătrânul care a grăit acestea despre sfânt? Iar ei au zis: Un bătrân purtând haine vechi, înalt și negricios. Atunci au zis: El este avva Moise. Și pentru ca să nu se întâlnească cu voi, v-a zis acestea. Și mult folosindu-se stăpânul, s-a dus".

însă să primească un caracter permanent. În schimb, odată cu apariția monahiei Isidora, fenomenul capătă o dimensiune permanentă.

Sfânta Isidora[225] este primul caz de nebunie pentru Hristos din tradiția ortodoxă care se constituie într-un mod de viață manifestat deplin și permanent, dar în spațiul monahal al nevoinței ei. Aceasta își asumă deliberat o conduită nebunească în mănăstirea Tabenisioților[226] pentru a-și ascunde sfințenia. Trăind în obște, ea manifestă o lipsă de judecată care îi maschează virtuțile, ,,fățărind nebunia" (expresia este conținută în traducerea părintelui Stăniloae[227]). Cel care îi descoperă sfințenia este avva Pitirim, care o numește *Amma* (maică duhovnicească), spre surprinderea obștii monahale[228]. Revelarea adevăratei sale stări de către avva Pitirim și reacția ulterioară a obștii demonstrează recunoașterea treptată a acestei forme de asceză ca autentică. Reacția Sfintei Isidora la deconspirarea stării sale de desăvârșire fixează și certifică autenticitatea nevoinței ei: pleacă din obște pentru a nu fi cinstită ca sfântă. Odată cu Sfânta Isidora intră în istoria spiritualității creștine un tip de nevoință aparte: *nebunia pentru Hristos*. Practicată de Sfânta Isidora în forma ei liniștită, limitată la spațiul monahal, asumată doar pentru dobândirea umilinței dătătoare de smerenie, fără a ieși provocator în cetate, nebunia ei sacră a fost receptată pozitiv de Biserică, fiind integrată în sinaxarele bisericești în ciuda fragmentului aghiografic despre ea care este foarte redus ca dimensiune. Odată cu mărturia despre Isidora apare în aghiografie termenul *salos* (gr. σαλός), care va desemna conceptual

[225] Numele apare în versiunea dezvoltată a *Istoriei Lausiace*; a se vedea *PG* 34, 1101-1107 și J.-Cl. Larchet, *Terapeutica bolilor mintale*, p. 167; prăznuirea ei se face pe 1 mai, iar în Viețile sfinților, apare descrisă viața ei la data de 10 mai; a se vedea și ***, *Viețile Sfinților pe luna mai*, ed. a II-a , Editura Mănăstirii Sihăstria, 2005.

[226] Tabenisi este prima mănăstire de obște înființată de Sfântul Pahomie între anii 320-325. Lângă aceasta, sora lui Pahomie, Maria, a înființat o mănăstire de maici. Obștile de la Tabenisi (Egipt) erau o adevărată oază duhovnicească iar monahii și monahiile de aici erau renumiți pentru asceza aspră dar și pentru viața curată și sfântă pe care o duceau

[227] Paladie, *Istoria lausiacă* (*Lavsaiconul*), pp. 75-77.

[228] Tema viețuitorilor ascunși sau a celor din lume este des întâlnită în spiritualitatea monahală patericală. Este binecunoscut cazul marelui Antonie care este trimis de Dumnezeu la un curelar din Alexandria, care prin smerenie, depășise toate ostenelile lui Avva Antonie din pustie.

nebunul pentru Hristos, chiar dacă aici conotația este mai degrabă negativă.

În mod similar, în secolul al V-lea, monahi precum Marcu din Alexandria (menționat în *Viața lui Daniel din Sketis*) adoptă o nebunie simulată de durată, trăind în mod provocator pentru a combate patimile[229]. Sfântul Serapion Sidonitul[230], menționat pentru propunerea unui gest de umilință extremă unei monahii retrase, care sugera nepătimirea și asumarea părutei nebunii și împătimiri, și Cuviosul Visarion[231], cunoscut pentru asumarea vinovăției pentru faptele altora, ilustrează extinderea acestui tip de nevoință dincolo de spațiul monahal restrâns, manifestându-se social și oarecum eclesial. În cazul lor însă, nebunia sfântă nu are caracter permanent ci conjunctural, determinat de idealul slujirii semenilor.

În cele din urmă, tinerii Teofil și Maria, despre care vorbește Ioan din Amida, marchează o etapă deosebită în manifestarea nebuniei pentru Hristos, depășind limita ascunsă a practicii ascetice pentru a intra într-o zonă de provocare deschisă a convențiilor sociale. Trăind printre comedianți și adoptând un comportament deliberat smintitor, ei urmăreau convertirea acestora și reafirmarea valorilor evanghelice într-o societate tot mai desacralizată[232]. Acest tip de nebunie pentru Hristos va cunoaște o consacrare deosebită odată cu Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos, în spațiul Bizanțului sirian, fiind caracterizată de asumarea conștientă a excentricității cu scop pedagogic și mântuitor.

---

[229] Léon Clugnet (ed.), *Vie et recits d'Abbe Daniel le Scietiote*, Picard et Fils, Paris, 1901, p. 12.

[230] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 114-121. Sfântul Serapion s-a vândut pe sine sclav unor comedianți pentru a-i scoate din viața rătăcită. Și-a dat singura haină cu care era îmbrăcat unui sărac și când a fost întrebat: Părinte, cine te-a dezbrăcat? a arătat către Evanghelia ce o ținea în mâini: Aceasta m-a dezbrăcat!. A intrat ca rob la cineva care era cuprins de erezia maniheilor până când l-a întors la dreapta credință a Bisericii; despre el și la † L. Puhalo (ed.), *God's fools*, pp. 18-27.

[231] Viața Cuviosului Visarion apare în volumul † L. Puhalo (ed.), *God's fools*, p. 28-31; Vorbea simbolic despre pierderea harului, piratii jefuitori pe care îi invoca fiind diavolii. De fapt, în timp ce se plângea pe sine, Cuviosul Visarion încerca să trezească conștiințele monahilor pentru a fi mai râvnitori.

[232] Vezi opera lui Ioan de Amida în E.W. Brooks (ed.), *Patrologia Orientalis*, *PO*, t. XIX, 1929, cap. 52; a se vedea pentru Teofil și Maria pp. 164-179.

II.2.2. Cinicii și nebunii pentru Hristos

Abordarea diversă a fenomenului nebuniei pentru Hristos a dus la diferite concepții care privesc originea și fundamentul ontologic al acestei practici, de la asocierea cu diverse curente filosofice ale antichității până la presupusele rădăcini șamanice din trecutul păgân, așa cum susține de exemplu Ewa Thomson în analiza fenomenului iurodstvo din spațiul rusesc[233]. În analiza fenomenului nebuniei pentru Hristos, unii cercetători contemporani au remarcat similarități de ordin comportamental între nebunii pentru Hristos și reprezentanții cinismului antic, mai ales în privința refuzului convențiilor sociale și al unei vieți radical ascetice. În virtutea trăsăturilor exterioare (austeritatea vieții, comportamentul provocator, respingerea normelor sociale), unii cercetători moderni au văzut în acest lucru o posibilă influență sau chiar motivație acetică. Această asociere comportamentală a fost formulată explicit de Derek Krueger, care, în studiul său dedicat Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos, a pus în paralel figura acestuia cu Diogene din Sinope[234]. De asemenea, cercetătorii precum Serghei Ivanov, au admis existența unor similitudini, cu precizarea că acestea sunt limitate la nivelul manifestărilor exterioare și nu vizează esența fenomenului. Din perspectiva acestora, nebunia pentru Hristos își are originea exclusiv în cadrul spiritualității și practicii creștine[235].

---

[233] Cercetătoarea Ewa Thomson consideră că popularitatea deosebită de care se bucurau nebunii pentru Hristos în societatea rusă și influența majoră a acestei practici în cultura rusă (în special a secolelor XV-XVII, dar cu ecouri chiar contemporane) se datorează reminiscențelor păgâne și practicilor vechi șamanice, similare ca structură și manifestare cu fenomenologia nebuniei sfinte; vezi Ewa M. Thomson, *Understanding Russia*. *The Holy Fool in Russian Culture*, Rice University, University Press of America, 1987; a se vedea în special capitolul 4 din partea I: ,,Holy foolishness and shamanism"; aceeași părere o exprimă savantul rus Dmitrii Zelenin și profesorul ceh Thomas Masaryk; dimpotrivă, cercetători în profunzime ai fenomenului în societatea rusă cum ar fi A. M. Panchenko, George Fedotov sau I. Kovalevsky certifică fundamentul creștin de factură bizantină al acestei practici în Rusia, suprapus peste structura specifică a ,,sufletului rus".

[234] A se vedea în acest sens D. Krueger, *Symeon the Holy Fool*, în special capitolul 5: ,,Diogene in Late Antiquity", pp. 72-90.

[235] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 24- 24 și p. 98.

Poziția Părinților Bisericii față de filosofia păgână, inclusiv față de curentul cinic, a fost variabilă și contextuală, oscilând între respingere polemică, asumare parțială și valorizare apologetică[236], Christos Yannaras a descris întâlnirea dintre lumea filosofiei grecești și doctrina creștină ca exprimând dramatismul ciocnirii a două atitudini de viață[237]. Pe de o parte, filosofia era criticată ca insuficientă și lipsită de lumina revelației; pe de altă parte, anumite concepte și limbaje filosofice erau convertite[238] și integrate în discursul teologic patristic[239], Sfântul Ioan Gură de Aur subliniind fundamentul ontologic total diferit a creștinismului[240], iar ulterior Sfântul Maxim Mărturisitorul proclama ca adevărată filosofie

[236] Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu, de la începuturile patristice până la începutul secolului al XIV- lea*, trad. de Ileana Stănescu, Editura Trei, București, 2022, p. 20: ,,Filosofia apare în istoria creștinismului doar în momentul în care anumiți creștini au luat poziție față de ea, fie ca să o condamne, fie să o absoarbă în religia cea nouă, fie ca să o folosească în scopurile apologeticii creștine".

[237] Vezi Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, trad. de Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 2007, pp. 30-31: ,,A fost o întâlnire dramatică între două atitudini de viață, inițial neconciliabile, care a dat naștere marilor erezii ale primelor secole. Dar, în același timp, elaborările care au fost determinate de confruntarea cu aceste erezii au testat posibilitățile de supraviețuire a filosofiei grecești în limitele vieții lumii creștine. Ambele părți ce se confruntau – filosofia greacă și experiența creștină – reprezentau o extraordinară forță de viață, care a transformat în cele din urmă antiteza într-o sinteză creatoare: Biserica creștină a reușit să răspundă, cu datele experienței sale, la întrebările filosofice ale grecilor. Iar filosofia greacă și-a dovedit posibilitățile, capacitatea limbajului său și a metodei sale de a confirma adevărul noii concepții asupra existenței, a lumii și a istoriei. Rezultatul a fost o reușită magistrală a cuvântului grecesc, care fără să trădeze adevărul creștin și conștiința apofatică a acestui adevăr, a rămas absolut fidel exigențelor formulării filosofice, realizând astfel o cotitură radicală în întreaga istorie a filosofiei. Pionieri ai acestei reușite au fost Părinții greci ai Bisericii, într-o succesiune neîntreruptă din secolul II, până în secolul al XV-lea".

[238] Christos Yannaras, *Ortodoxie și Occident*, trad. de Iulian Nistea, Editura Bizantină, București, 1995, p. 90: ,,Părinți ai Bisericii din primele secole, staturi gigantice și pentru istoria filosofiei, [...], acești uriași au reușit să arate logicii grecului că logica poate funcționa și spre o altă direcție".

[239] Ioniță Apostolache, *Apologetica ortodoxă, mărturisire și apostolat*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2017, pp. 297-298.

[240] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei* (Omilia XIV), în colecția *PSB*, vol. XXIII, trad., introducere, indici și note de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 165-166: ,,omenirea, înaintea de venirea lui Hristos, era cu totul decăzută; nu mergea în întuneric, ci zăcea în întuneric, semn că nici nu mai nădăjduia să scape de întuneric; omenirea se aseamănă unor oameni, care, înconjurați din toate părțile de întuneric, nu știau nici în ce parte să-și îndrepte pașii și nici să stea pe loc".

lucrarea de des-pătimire[241]. În acest cadru, întâlnim aprecieri moderate față de simplitatea și detașarea cinică, dar și critici severe la adresa lipsei unei fundamentări transcendente.

Cinismul, fondat de Antistene și consacrat de Diogene[242], era caracterizat de o viață de austeritate extremă (*askesis*), autosuficiență (*autarkeia*) și lipsă de rușine (*anaideia*). Unele aspecte ale acestei atitudini, cum ar fi disprețul față de convențiile sociale și disprețul față de posesiunile materiale, au fost ocazional valorificate de autori creștini precum Origen și Sfântul Vasile cel Mare, iar Nichifor Gregoras, autor al *Vieții lui Ioan al Heracleei*, îl asociază pe nebunul întru Hristos cu un cinic evlavios[243]. Totuși, lipsa dimensiunii soteriologice și etice a condus la critici dure din partea altor Părinți. Fericitul Augustin denunță proclamarea ostentativă a rușinii ca virtute, Eunomiu consideră că cinismul este în mod fundamental de îndepărtat de creștinism[244], iar Teodoret de Cir afirmă categoric că Diogene nu a fost altceva decât un exemplu dezgustător[245].

---

[241] † Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă*, trad. de Irina Luminița Niculescu, Editura Învierea, 1998, p. 30.

[242] Luis E. Navia, *Classical Cynism: a critical study*, Greenword Press, Westport, 1996, pp. 80-81. Cinismul ca și curent filosofic se întinde pe o perioadă destul de mare de timp, începând de la Anistene (sec. V î.Hr.), discipol al lui Socrate, până în sec. III d. Hr. Este cunoscut mai ales prin reprezentantul său cel mai de seamă, Diogene din Sinope, care deși nu a lăsat o operă filosofică, prin practica vieții sale total neconvenționale a marcat acest curent. Nu întâmplător Platon îl numea pe Diogene ,,un Socrate sărit de pe fix"; cinicii aveau ca principiu de bază viața trăită natural iar nu convențional, după regulile artificiale ale societății. Despre Diogene se spune că trăia într-un butoi, se îmbrăca într-o singură haină, ironiza atitudinea conformistă a concetățenilor săi, manifesta o practică a vieții total lipsită de scrupule mergând până a-și face nevoile în public, considerând că fericirea nu constă în a respecta anumite norme și principii ci a trăi cât se poate de natural.

[243] Vincent Laurent, *La vie de Jean, métropolit d'Héraclée du Pont*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 193: ,,Un anume cinic devotat, un Diogene, ca să zic așa, care simula nebunia pentru spectacol, în vreme ce în realitate, împlinea lucrarea lui Dumnezeu, lucru care poate fi deosebit numai de către cineva care contemplă invizibilul. Acest bărbat a intrat brusc în camerele imperiale, sub privirile evlavioasei împărătese Teodora, fiind eliberat nu numai de deșertăciunea pământească, ci și de toate hainele sale".

[244] Eunomiu, *The Extant Works*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 98.

[245] Teodoret al Cirului, *Therapeutique des maladies helleniques*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 93.

În privința raportului dintre cinici și nebunii pentru Hristos, este necesar să delimităm cu precizie între convergențele exterioare și motivațiile interioare. Dacă la nivel de practică ascetică și de respingere a normelor sociale pot fi identificate asemănări, în plan doctrinar, spiritual și ontologic cele două curente se situează la poli opuși. Spre exemplu, Leontius de Neapolis, aghiograful Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos, evită orice referință explicită la Diogene, deși, aparent, comportamentul celor doi este similar: Simeon trage un câine mort după sine la intrarea în Emessa[246] și este găsit uneori dormind între câini, așa cum Diogene era supranumit ,,câinele" pentru comportamentul său provocator[247].

Comparând cinicii cu nebunii pentru Hristos, trebuie subliniat că, dincolo de similitudinile exterioare, cele două categorii se diferențiază radical la nivel doctrinar și ontologic. Diogene acționa potrivit principiului vieții conforme cu natura, eludând orice constrângeri sociale sau morale. Prin contrast, Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos, deși recurgea la gesturi provocatoare, dormitul cu câinii, consumul de carne crudă, comportamentul aparent indecent, avea o motivație profund spirituală. Aceste manifestări nu erau expresia disprețului față de societate, ci a iubirii chenotice, a dorinței de a-și ascunde sfințenia și de a pătrunde în intimitatea celor păcătoși pentru a-i converti și îndruma la Hristos.

Diferența fundamentală constă în motivația teologică: Diogene acționa în conformitate cu o viziune naturalistă, refuzând legile sociale și convențiile morale în numele naturii, în timp ce Sfântul Simeon și ceilalți nebuni pentru Hristos acționau în spiritul ascetic creștin, asumând disprețul

[246] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, pp. 440-441: ,,De la Ierusalim, Cuviosul Simeon s-a dus la cetatea Emessei și acolo a început nebunia sa pentru Hristos în felul acesta: Apropiindu-se de cetate, a văzut un câine mort, zăcând pe gunoi. Atunci și-a descins brâul său, a legat câinele de picioare și l-a târât în cetate, alergând degrab prin porți și trăgându-l pe ulițe. Iar copiii, adunându-se mulți, alergau după dânsul, strigând: Un călugăr nebun! Un călugăr nebun! Și aruncau cu pietre în el și îl băteau cu bețe". În ediția lui Krueger acesta menționează că era o școală de copii pe care cu siguranță sfântul a văzut-o (vezi D. Krueger, *Symeon the Holy Fool*, p. 151). De aici se poate deduce caracterul deliberat al gestului Sfântul Simeon care de la începutul intrării în Emessa și-a propus să fie perceput ca un nebun.

[247] David Mazela, *The making of modern cinism*, University of Virginia Press, 2007, p. 20.

lumii ca formă de smerenie și mijloc de mântuire. Gesturile lor, oricât de scandaloase în aparență, aveau întotdeauna o încărcătură simbolică, uneori chiar profetică, fiind purtătoare de sens teologic profund.

Așadar, în timp ce cinicii îmbrățișau o înțelepciune autonomă, lipsită de transcendență și axată pe conformarea la instinctele naturale, nebunii pentru Hristos mărturiseau o înțelepciune și nebunie a Crucii, paradoxală și inspirată de Duhul Sfânt, orientată spre comuniunea cu Dumnezeu și slujirea discretă a aproapelui. Practica lor ascetică, deși excentrică în formă, era radical hristocentrică în conținut, integrându-se organic în etosul patristic al nevoinței pentru dobândirea smereniei și a harului.

Mai mult, în timp ce cinicii glorificau autarhia și libertatea individuală, nebunii pentru Hristos își asumau deliberat ocara pentru a rămâne smeriți și a evita lauda oamenilor. Gesturile lor, deși scandaloase, erau întotdeauna încărcate de simbolism și aveau un caracter pedagogic sau profetic. Astfel, între cele două tipologii nu se poate stabili o filiație directă. Cinismul, deși valorificat uneori ca model de austeritate, rămâne fundamental străin de hristocentrismul și motivația eshatologică a nebuniei pentru Hristos.

II.2.3. Stâlpnicii și nebunii pentru Hristos

Dacă în cazul asocierii cinismului cu nebunia pentru Hristos similitudinile sunt la nivel de manifestare exterioară, dar profund diferite ca scop și motivație, în cazul comparației dintre stâlpnicie și nebunia pentru Hristos avem o perspectivă inversă: deși nevoințele lor sunt total diferite ca mod de nevoință ascetică, la nivel profund au aceeași motivație ontologică: desăvârșirea proprie și slujirea semenilor. Ambele modalități de nevoință sunt forme extreme ale ascezei creștine, inaccesibile fără o vocație precisă[248].

[248] Maxim Vlad, *Priveliștea lumii. Stâlpnicii în spiritualitatea monahală. O introducere*, Editura Platytera, București, 2007, p. 18. Autorul subliniază aici că stâlpnicia era de fapt o descoperire de la Dumnezeu pentru cei care alegeau o astfel de nevoință. Dumnezeu venea astfel în întâmpinarea nevoii lor sufletești de curățire lăuntrică descoperindu-le tainic modalități duhovnicești de desăvârșire potrivite planului dumnezeiesc pe care îl avea cu fiecare. De altfel, stâlpnicia și nebunia pentru Hristos au astfel dimensiune ambivalentă: îndreptată spre sine și îndreptată spre semeni.

Asceza creștină a avut ca scop esențial purificarea de patimi, nevoitorii urmărind prin diverse metode, adesea extreme, atingerea stării de *apatheia*. În unele cazuri, aceste forme de nevoință au căpătat accente de o asprime și un caracter excentric pronunțate, determinându-i pe Părinții Bisericii să intervină cu explicații suplimentare privind sensul și finalitatea acestora. În mod constant, aceștia au subliniat că astfel de practici nu pot fi ridicate la rang de normă generală, ci reprezintă vocații particulare, accesibile doar unor nevoitori chemați în mod special la o asemenea viață ascetică. Astfel, Eustatie al Tesalonicului oferă o clasificare detaliată a formelor de asceză întâlnite în mediul monahal, subliniind diversitatea formelor de viețuire ascetică, și afirmând că monahii găsesc mii de feluri pentru a se depărta de deșertăciunea lumii[249].

Deși etimologia termenului *asceză* cunoaște interpretări multiple, odată cu aprofundările teologice ale Sfântului Clement Alexandrinul și ale lui Origen noțiunea a fost încreștinată, căpătând sensul specific de exercițiu spiritual în vederea desăvârșirii sufletești. Ulterior, Sfântul Atanasie cel Mare a consolidat această viziune, definind asceza drept un efort complex și neîntrerupt de luptă împotriva patimilor. Totuși, în cadrul spiritualității ortodoxe, asceza nu este redusă la o simplă disciplinare a voinței sau la o confruntare acerbă cu păcatul. Ea se revelează, în mod ultim, drept o căutare a harului divin, ca expresie a iubirii de Dumnezeu, manifestată adesea într-o formă aparent nebunească pentru logica lumii.

Îndemnul Sfântului Apostol Pavel, exprimat în Epistola către Efeseni, de a ne dezbrăca de omul cel vechi și a ne îmbrăca în cel nou, creat după chipul lui Dumnezeu[250], nu implică disprețuirea trupului, ci

[249] Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. Monahismul*, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 86; se consemnează aici enumerarea lui Eustatie al Tesalonicului care îi amintește astfel pe: ,,cei ce nu se spălau și nici nu-și tăiau sau pieptănau părul (*ton trichonanepistrophoi*); cei care se culcau pe pământul gol (*chamaiuntai*); cei care se plimbau goi (*gymnitai*) sau numai cu picioarele goale (*gymnopodes*); cei care se acopereau cu noroi (*rypontes*); cei care nu se spălau (*aniptoi*) sau nu-și spălau niciodată picioarele (*aniptodes*); cei care nu vorbeau (*sigontes*); cei care se acopereau cu pământ trăind ca niște trupuri îngropate (*chostoi*); cei ce trăiau pe stâlpi (*stylites*)".

[250] Efeseni 4, 22-24: ,,Să vă dezbrăcați față de viețuirea voastră de mai înainte, de omul cel vechi [...] îmbrăcându-vă în omul cel nou care este făcut după chipul lui Dumnezeu".

propune o transfigurare a acestuia, prin orientarea sa către dimensiunea spirituală. În această direcție, Sfântul Maxim Mărturisitorul subliniază că asceza nu vizează negarea trupului, ci eliminarea morții lăuntrice care domină ființa umană, oferindu-i astfel eliberarea de sub robia patimilor[251]. Conform viziunii sale, asceza devine actul prin care omul depășește condiția căzută, înlăturând moartea păcatului pentru a restaura firea la starea ei originară.

În acest sens, părintele Dumitru Stăniloae, inspirat de învățăturile Sfântului Simeon Noul Teolog, precizează că asceza poate fi înțeleasă drept o *mortificare de-viață-făcătoare*[252]. Aceasta nu conduce la anihilare, ci presupune o dublă moarte: moartea firii, determinată de păcat, și moartea păcatului însuși, realizată prin viața ascetică. În acest sens, asceza dobândește o dimensiune restauratoare, constituind nu o simplă înfrânare a trupului, ci un proces de curățire de patimi și de transfigurare a întregii ființe.

În acest context, practicile ascetice extreme, greu de înțeles din perspectivă modernă, își găsesc justificarea teologică în efortul de auto-depășire și de creare a unei lumi interioare propice lucrării harului. Scopul final al acestui demers nu era izolarea de lume, ci împărtășirea iubirii dumnezeiești, dobândite prin har, cu întreaga creație. Acest ideal s-a concretizat atât în cazul stâlpnicilor, cât și al nebunilor pentru Hristos, care, prin viețuirea lor radicală, au transformat asceza într-o lucrare misionară și socială. În sprijinul acestei perspective vine și Teodoret al Cirului, care, în *Tratatul despre Iubire*, a argumentat că, deși dificil de acceptat pentru mentalitatea comună, aceste forme de nevoință extremă reflectă autenticitatea iubirii mistice față de Dumnezeu.[253]

---

[251] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994, p. 344.

[252] Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 9.

[253] Fericitul Teodoret, episcopul Cirului, *Viețile sfinților pustnici din Siria*, trad. și note de Adrian Tănăsescu-Vlad, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 176: ,,Iar dacă nimeni dintre ceilalți oameni nu a putut face față unor asemenea osteneli, este învederat că dragostea către Dumnezeu i-a făcut pe aceștia să treacă hotarele firii; şi ei, aprinși de văpaia de sus, suferă cu bucurie mușcăturile gerului și alină cu rouă cerească văpaia soarelui. Această dragoste îi

Stâlpnicii[254] au dobândit o faimă de mari asceți și o popularitate deosebită, în pofida faptului că modul lor de viețuire presupunea o retragere extremă pe coloane înalte, devenite simboluri ale nevoinței lor ascetice. De pe acești stâlpi, de unde, de altfel, derivă și denumirea specifică a practicii lor, ei își împlineau viața de rugăciune și asceză, rezistând atât intemperiilor severe, precum frigul sau arșița, cât și rigorilor fizice autoimpuse precum postul foarte aspru și mulțimea metaniilor. Mai mult decât atât, aceia dintre ei care erau preoți, săvârșeau Sfânta Liturghie chiar din acest loc de înălțare duhovnicească. Un exemplu remarcabil în acest sens este cel al Sfântului Daniil Stâlpnicul, care, conform tradiției, a fost hirotonit în chip excepțional de la baza stâlpului de către arhiepiscopul Ghenadie[255].

Hippolyte Delehaye, în tratatul său dedicat acestei teme, consemnează peste cincizeci de nume de stâlpnici care au trăit de-a lungul a paisprezece secole[256], subliniind continuitatea și răspândirea acestui mod de viețuire ascetică. Printre cei mai reprezentativi se numără Sfântul Simeon Stâlpnicul (sec. V), considerat inițiatorul acestui tip de asceză în creștinism, o coincidență notabilă de nume, epocă și spațiu geografic cu Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos, primul care a întrupat conceptul de „nebun pentru Hristos" în accepțiunea sa clasică. Alături de acesta se remarcă și alți nevoitori stâlpnici precum Sfântul Daniil Stâlpnicul, ucenicul său direct, Simeon Noul Stâlpnic (sec. VI), Alipie Stâlpnicul (sec. VII) și Lazăr Stâlpnicul (sec. X).

---

hrănește, și îi adapă, și îi îmbracă, și le dă aripi, și îi învață să zboare, și îi pregătește să urce la cer, și le arată pe Cel Iubit pe cât e cu putință, și prin vederea duhovnicească le aprinde dorul, le stârnește iubirea și mai puternică face văpaia din ei: că precum cei ce iubesc materia trupurilor, văzând pe cei iubiți, mai mult iubesc și își fac mai arzătoare patima, așa și cei care au fost răniți de dragostea Dumnezeiască, văzând frumusețea cea Dumnezeiască, și curată, mai mult sunt străpunși de săgețile dragostei și cu cât doresc mai mult să se bucure de ea, cu atât se află mai departe de saț: că plăcerii trupești îi urmează săturarea, în vreme ce Dumnezeiasca dragoste, legilor săturării nu e supusă".

[254] În limba română, cea mai completă abordare a nevoinței sfinților stâlpnici este traducerea: Hippolyte Delehaye, *Sfinții Stâlpnici*, trad. de Sofia Dima, Editura Partener, Galați, 2005.

[255] Vezi H. Delehaye, *Sfinții Stâlpnici*, p. 76; Maxim Vlad, *Priveliștea lumii*, p. 60.

[256] Vezi Eugen Drăgoi, „Prefață", în H. Delehaye, *Sfinții Stâlpnici*, p. 9.

În mod evident, stâlpnicia, asemenea nebuniei pentru Hristos, își are originea într-o vocație profund resimțită într-un efort asumat de despătimire. Ipoteza potrivit căreia această practică ar deriva din ascetismul păgân din Frigia este neîntemeiată, atât din perspectivă istorică, cât și teologică[257]. De fapt, asceza creștină se distinge prin fundamentele sale spirituale proprii, profund ancorate în logica iubirii dumnezeiești și a unirii cu Hristos, de influențele și rigorile de inspirație păgână.

Un exemplu cu totul remarcabil de îmbinare a celor două forme de asceză, stâlpnicia și nebunia pentru Hristos, este cel al unui nevoitor pe nume Teodosie. Informațiile referitoare la viața sa provin din aghiografia Sfântului Teodor din Edessa, sărbătorit de Biserica Ortodoxă la 9 iulie. Potrivit acestei surse, redactată de episcopul Vasile al Amasiei, Teodosie a trăit în secolul al IX-lea și a continuat tradiția viețuirii pe stâlp. Considerat de contemporani drept lipsit de minte, el a păstrat în mod deliberat această aparență, mascându-și sfințenia. Însă Sfântul Teodor din Edessa, animat de dorința de a afla dacă mai există astfel de stâlpnici pe coloanele ridicate din vremea împăratului Mauriciu (sec. VI), reușește, după numeroase insistențe, să descopere adevărata dimensiune duhovnicească a acestui ascet. Teodosie renunță la masca nebuniei și își asumă rolul de povățuitor duhovnicesc pentru Teodor, dezvăluindu-și astfel vocația autentică[258].

Acest episod sugerează că, în secolul al IX-lea, atât stâlpnicia, cât și nebunia pentru Hristos erau practicate într-o formă relativ marginală și izolată, în special în regiunile siriene. Totuși, începând cu secolul al

[257] S-au făcut astfel de asocieri între stâlpnici și asceții păgâni care se urcau pe coloane în Hierapolis, Frigia. J. Toutain, într-un studiu al său publicat în 1912 în *Revue de l'histoire des religions*, considera că nevoința ascetică a lui Simeon Stâlpnicul este o rămășiță păgână a practicilor păgâne de la templul zeiței păgâne Atargatis din Frigia. Chiar și în publicistica teologică românească se fac astfel de asocieri, chiar dacă nu direct ci indirect (a se vedea în acest sens articolul: Dragoș Mihai Olteanu, ,,Sfinții care locuiau pe stâlpi", în ziarul *Lumina*, 29.11.2009). Această ipoteză a fost infirmată categoric de către Hippolyte Delehaye în studiul său despre stâlpnici, mai sus citat; a se vedea Hippolyte Delehey, *Sfinții Stâlpnici*, pp. 242-246; de asemenea și studiul: Hippolyte Delehaye, ,,L'origine des Stylites", în *Bulletine de l'Academie Royale de Belgique*, Bruxelles, 1920, pp. 67-76.

[258] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 124. În limba română a se vedea ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 203. Viața Sf. Teodor în limba română (mai mult o povestire pe scurt a vieții sale) nu cuprinde însă explicit episodul în care stâlpnicul Teodosie se prefăcea nebun.

X-lea, ambele forme ascetice cunosc o revigorare, în special în contextul Constantinopolului. Astfel, prin figura Sfântului Lazăr Stâlpnicul, stâlpnicia își redobândește vizibilitatea, iar prin exemplul Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos, nebunia pentru Hristos își consolidează locul în spiritualitatea ortodoxă.

Între practica stâlpnicilor și cea a nebunilor pentru Hristos se pot identifica similitudini semnificative, ambele forme de asceză dezvoltându-se în contextul diminuării vocației martirice din viața Bisericii. În acest cadru, monahismul, cu precădere cel cu dimensiune ascetică accentuată, a preluat și a reinterpretat dimensiunea martirică, transpunând-o în actul voluntar al curățirii de patimi. Evoluția istorică a acestor fenomene susține într-o oarecare măsură această perspectivă: ambele tipuri de nevoință își fac apariția în secolele V–VI, mai ales în regiunile siriene ale Imperiului Bizantin, cunosc apoi o consolidare, pentru ca, în epoca iconoclastă, perioadă caracterizată de revenirea condiției de martir, să înregistreze un declin, fiind totuși revalorificate în secolele X–XI, în special la Constantinopol.

În ceea ce privește cei doi sfinți considerați ca întemeietori ale acestor curente ascetice, se poate observa o paralelă semnificativă: dacă Sfântul Simeon Stâlpnicul a devenit etalonul și părintele incontestabil al practicii stâlpniciei, Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos este unanim recunoscut drept prototipul și inițiatorul nebuniei pentru Hristos în accepțiunea sa deplină. În ambele cazuri, aceste forme de nevoință ascetică se configurează ca vocații particulare, rezultate dintr-o chemare dumnezeiască, aspect evident mai accentuat în cazul nebuniei pentru Hristos, dar prezent și în cel al stâlpniciei[259]. Un alt element comun între cele două forme de viețuire este vocația eclesială a ascezei. Stâlpnicii și nebunii pentru Hristos nu au evitat relația cu ceilalți, ci și-au asumat cu responsabilitate rolul îndreptători ai oamenilor, motivați de iubirea față de aproapele.

[259] Sfântul Simeon Stâlpnicul a ridicat un stâlp în cinstea Sfintei Treimi în urma unei descoperiri dumnezeiești; (vezi H. Delehaye, *Sfinții stâlpnici*, p. 48). Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos îl liniștește pe fratele său duhovnicesc Ioan când acesta se teme ca nu cumva asumarea nebuniei în lume să nu fie o înșelare: ,,Nu te teme iubitul meu frate, pentru că ceea ce voiesc să fac, nu voiesc din voia mea, ci din dumnezeiască poruncă"; a se vedea ***, *Viețile Sfinților pe luna iulie*, p. 439.

În ciuda acestor puncte de convergență, există o deosebire fundamentală între cele două nevoințe. Dacă stâlpnicii își expuneau deschis nevoința[260], acceptând ca nevoința lor să fie percepută ca model de renunțare la cele lumești, nebunii pentru Hristos se străduiau, dimpotrivă, să își ascundă sfințenia. Puțini dintre contemporanii lor cunoșteau adevărata măsură a vieții lor duhovnicești. Spre exemplu, Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos, intrat pe această cale în urma unei revelații dumnezeiești, nu a încurajat pe cei din jur să-i urmeze exemplul, refuzând astfel să devină model formal de imitare. Mai mult, stâlpnicii urmăreau, prin izolarea pe stâlpi, dobândirea despătimirii și a liniștii interioare, ajungând abia ulterior să își asume un rol de sprijin spiritual pentru ceilalți. În schimb, nebunii pentru Hristos utilizau masca nebuniei ca o strategie de a se integra în lume, de a acționa direct între oameni și de a face binele într-un mod discret, fără a căuta recunoașterea sfințeniei lor.

În pofida diferențelor menționate, ambele tipuri de asceză se regăsesc în mod legitim în cadrul practicii ascetice a Bisericii. Deși au fost privite, pe alocuri, cu rezerve, mai pronunțate în cazul nebuniei pentru Hristos, ele au fost, în cele din urmă, acceptate și integrate în viața eclesială ca expresii autentice ale luptei duhovnicești și ale chemării la desăvârșire.

[260] Sfântul Simeon Stâlpnicul nu a evitat să-i fie văzută nevoința. În viața lui se spune chiar că la un moment dat oamenii îi numărau metaniile pe care le făcea și ajungând la 1244 de metanii au renunțat să mai numere (vezi H. Delehaye, *Sfinții Stâlpnici*, p. 49).

CAPITOLUL III.

NEBUNIA PENTRU HRISTOS ÎN SPIRITUALITATEA BIZANTINĂ

III.1. Contextul istoric și teologic al apariției în lumea bizantină

Nebunia pentru Hristos s-a transformat treptat dintr-o practică ascetică izolată (făcută cu scop de purificare și cu dimensiune metanoică)[261], așa cum s-a manifestat timpuriu în monahismul egiptean, sau dintr-o lucrare cu caracter strict vocațional, individual și negeneralizat al ascetismului pus în slujba aproapelui (practicată secvențial de unii asceți care au ieșit în lume)[262], într-o lucrare socială și eclesială care se va manifesta deplin în spațiul bizantin, un spațiu atât de complex ca structură socială și spirituală și propice dezvoltării practicilor ascetice extreme, care aveau ca scop desăvârșirea creștină.

Aceste două tipuri de manifestare ale nebuniei pentru Hristos se identifică oarecum cu fazele sau etapele de dezvoltare ale acestui fenomen: faza mănăstirilor, în care această practică nu iese din spațiul pustnicesc sau cenobitic, și faza urbană, în care manifestarea nebuniei se face în orașe, cetăți, în chip provocator și cu profund caracter eclesial. Vom vedea faptul că faza urbană bizantină a nebuniei pentru Hristos va avea și ea două etape importante: cea de debut, cu origine în partea siriană a imperiului bizantin[263] și cea constantinopolitană[264].

[261] Am văzut în acest sens în capitolul anterior exemplele Sfintei Isidora, avva Amona, Avva Moise; în cazul lor am văzut că este vorba ori despre manifestări strict izolate ale ,,nebuniei", ori despre o atitudine generală în scop de dobândire a smereniei.

[262] Sfântul Serapion Sidonitul și Sfântul Visarion (ambii proveniți din monahismul egiptean al secolului V d. Hr.); nici ei nu se încadrează deplin cu viața în ,,tiparul nebuniei pentru Hristos", ci au doar manifestări ale acestei practici devoționale cu pronunțat caracter social și eclesial.

[263] Reprezentată prin Sfântul Simeon din Emessa Siriei (secolul VI d.Hr.), a cărui viață va deveni prototip pentru aghiografia nebunilor pentru Hristos.

[264] Reprezentată prin Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos și Sfântul Vasile cel nou (ambii nevoitori sunt în Constantinopolul secolului X).

Cercetătorii acestui fenomen, atât sub aspect istoric cât și doctrinar sau moral, pun dezvoltarea nebuniei pentru Hristos în spectrul mai larg al evoluției vieții creștine[265]. Analizând în amănunțime dezvoltarea acestuia în spiritualitatea bizantină și în spațiul de influență rusă (cele două mari etape istorice de manifestare), vedem că se poate crea un tipar al apariției, dezvoltării și declinului nebuniei pentru Hristos. Astfel, plecând de la premisele importante ale acestui fenomen, adică faptul că nebunia pentru Hristos a fost mereu o reacție vie și provocatoare, pe de o parte la desacralizarea vieții sociale și pe de altă parte la secularizarea[266] (nu în sensul istoric al termenului din modernitate, ci în cel simbolic[267]) vieții religioase, superficialității vieții bisericești în care pătrundea relativismul și lipsa de condiție mărturisitoare. Cu alte cuvinte, nebunii pentru Hristos au lucrat din conștiința chemării lor divine atât la primenirea Bisericii din lume, din societate, cât și a lumii din Biserică. Ei au adus creștinismul deșertului în păgânismul cetății. Acest contrast, despre care Vladimir Soloviov spunea că este specific Răsăritului creștin și lumii bizantine[268], se prezintă ca o tensiune permanent creațională și în același timp purificatoare.

[265] Vezi I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 23-40; S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos,* pp. 150-151.

[266] Deși termenii ,,desacralizare" și ,,secularizare" în sens ideologic au apărut odată cu modernitatea, care prin reacție la lumea Evului mediu, care era impregnată de religiozitate (nu neapărat de spiritualitate, cei doi termeni aici delimitându-se nu doar conceptual ci și ideologic), fenomenul de ,,presecularizare" a fost prezent cu mult înainte în istoria omenirii, tensiunea sacru-profan și încercările de delimitare a spațiului temporal și material de cel spiritual și veșnic fiind prezente; D. Hervieu-Lèger vorbește despre faptul că creștinismul, în conștiința societății umane, a exprimat atât logica teologică cât și pe cea instituțională. Prima, legitima la desacralizarea lumii pentru că aproape identifica lumea cu divinul, iar a doua născtea reacția inversă prin susținerea superiorității nete a valorilor creștine față de orice structură culturală sau etică; a se vedea: D. Hervieu-Lèger, *Vers un nouveau christianism*, apud Vasile Vlad, *Asumarea (Post) Modernității. Perspectivă teologică asupra istoriei*, Editura ,,Universității Aurel Vlaicu", Arad, 2010, p. 107.

[267] Vasile Vlad, *Asumarea (Post) Modernității*, p. 107: ,,Încercările de desacralizare ale lumii nu sunt proprii perioadei moderne a istoriei umane. Încă de la filosofii greci ai antichității se observă tendința de-a autonomiza rațiunea de mistic și de religios, chiar dacă acestea erau organic întrețesute în contextul existențial. De fapt, până la apariția statului modern, între social și religios a existat, pe de o parte o întrepătrundere și condiționare reciprocă, și, pe de altă parte, o permanentă încercare de lămurire, în sens de decantare a identităților".

[268] Vladimir Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții*, studiu introductiv și trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 166.

Dacă în timpul persecuțiilor devenea creștin doar cel care era gata să moară pentru Hristos, după edictul eliberator de la Mediolanum (cu observația că nu acest proces istoric, cu siguranță proniator, e cauza diluării râvnei creștine, ci slăbiciunea noilor creștini), se observă o scădere morală de la principiile evanghelice ale Bisericii primare, de aceea condiția martirică a fost preluată de monahismul care și-a asumat de bună voie moartea pentru lume [269]. Chiar în epoca sa, Sfântul Ioan Gură de Aur se vede nevoit să apere monahismul de cei care îi atacau condiția și scopul, deplângând în același timp starea morală a societății[270].

Lumea monahală a pustiului egiptean, sirian, palestinian, era, așa cum inspirat o numea Jean Brénon, o universitate în care sunt mii de clase[271]. Deși aparent era mai puțin ancorată pe cunoașterea dogmatică, această lume a pustiului aspru, dar omorâtor de patimi, a avut o influență deosebită și profundă asupra civilizației în general și asupra moravurilor creștine în special[272]. Mai târziu, același mediu monahal, ajuns în cetate

[269] Vezi I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 96-97: ,,Dar biruind creștinismul asupra păgânătății, aceasta din urmă nu numai că nu a murit, ci a pătruns, nu arareori, cu patimile și viciile sale în societatea creștină, pe vremea când asupra creștinilor atârna neîncetat sabia prigonitorilor, convertindu-se la creștinism doar cei care simțeau o atracție reală către acesta. Acum însă, când devine o obligație, prevăzută de lege, fiecare membru al statului trebuind să fie și membru al Bisericii, existau nu puține exemple când noua credință era adoptată din necesitate pragmatică sau în ideea obținerii unor avantaje [...]. În aceste condiții, idealul moral al creștinismului a început să pălească în rândul membrilor Bisericii primare".

[270] Vezi părerea Sfântul Ioan Gură de Aur la I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 97: ,,Eu însumi, ca și voi, și chiar mai mult decât voi, aș fi dorit să nu fie nevoie să fugim în pustie. Dar fiindcă aici, în orașe, domnește peste tot stricăciunea, deși există legi și judecători, încât oriunde te întorci dai peste vicii și fărădelegi, doar pustia poate aduce roadele bogate iubitorului de înțelepciune".

[271] Jean Brénon, *Părinții pustiei*, introducerea și comentariile traduse de Marinela Bojin, Editura Nemira, București, 2002, p. 16.

[272] Jean Brénon susține rolul foarte important al monahilor în păstrarea spiritului jertfelnic creștin și al curățeniei morale propovăduită în creștinism, fără să nege contribuția autorității ierarhice, dar subliniind că lucrarea instituțională a Bisericii a fost permanent susținută de lucrarea harică a nevoitorilor; Jean Brénon, *Părinții pustiei*, p. 17: ,,După perioada marilor persecuții, care ar fi fost soarta virtuților creștinești printre mulțimea de păgâni și idei convertiți de la o zi la alta, și ispitiți să păstreze moravurile societății în sânul căreia continuau să viețuiască? Câte ajustări ale moralei evanghelice la spiritul păgân nu s-ar fi admis? Mi s-ar putea spune că autoritatea ierarhică ar fi vegheat oricum ca aceste lucruri să nu se petreacă. Fără îndoială că așa

ca niște bastioane ale vieții duhovnicești prin marile centre monahale constantinopolitane (cum a fost mănăstirea Studion[273]), a fost creator de teologie ortodoxă care adeseori s-a opus spiritului uneori lax și permisiv al umanismului bizantin, care practica un realism bisericesc dispus la toleranță față de cercurile politice care doreau să influențeze conținutul credinței pentru a obține compromisurile religioase și sociale pe care le credeau necesare pentru liniștea imperiului.

Așa cum bine sublinia John Meyendorff, polaritatea dintre curentul umanist și teologia monastică nu s-a manifestat doar la nivel intelectual, ci s-a concretizat și în deciziile administrației bisericești[274]. De altfel, Sfântul Teodor Studitul, reprezentant de seamă al teologiei monastice, apărătoare a dreptei credințe, susținea că viața monahală este sinonimă cu trăirea creștinismului autentic[275], monahii formând acea comunitate eshatologică ce alcătuiesc în chip văzut și realizează în chip desăvârșit ceea ce ar trebui să împlinească întreaga Biserică. Monahismul așadar, în istoria creștinismului, nu a dorit să se substituie Bisericii, nici nu a apărut ca o erezie cu reminiscențe păgâne așa cum susțin unii, ci el are ca

a și fost. Dar reformele și transformările conștiinței publice nu se produc doar prin decrete și dogme. Trebuie creat mai ales spiritul în care se aplică hotărârile luate de autoritate. În acel moment istoric, o instituție nouă, Pustia, a slujit în mod temeinic la păstrarea nealterată a adevăratei învățături creștine, promovând jertfelnicia, lepădarea de sine, iubirea curată, luptând neîncetat împotriva trupului și mai ales împotriva lumii, mai seducătoare și mai primejdioasă ca niciodată".

[273] Vezi Marius Telea, *Spiritualitatea Bizanțului* (suport de curs), Universitatea ,,1 Decembrie 1918", Alba-Iulia, p. 17: ,,Una dintre cele mai importante mănăstiri prin rolul jucat în viața monahală, atât ca vechime cât și ca dătătoare de model, a fost mănăstirea Studion. Ea a fost fondată la Constantinopol de către consulul Studio, în anul 643, în cartierul Psamatia, biserica mănăstirii purtând hramul Sfântul Ioan Botezătorul. La început construcția s-a întins până la Propontida și putea să adăpostească un număr foarte mare de călugări. Dar persecuțiile din timpul lui Constantin al V-lea Copronimul (741-775) i-au împrăștiat, transformând locul într-un teren viran. Împărăteasa Irina a mutat aici călugării mănăstirii Sakkudion din Bithinia, în frunte cu călugărul Platon și nepotul său vestitul Teodor, care a reînfiripat viața monahală. Egumenul Teodor este inițiatorul mișcării studite care, între altele, pretindea independența absolută a Bisericii față de Stat, ridicându-se împotriva amestecului împăratului în problemele de dogmă".

[274] Jean Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. de Alexandru I. Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al

[275] Vezi Sf. Teodor Studitul, *Epistola către Grigorie*, în *PG*, 99, 1524 B, apud Jean Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 78.

fundament așa cum spunea Hierotheos Vlachos[276], pocăința, fără de care duhul Evangheliei nu se poate împlini în viața Bisericii.

Ioan Kovalevsky, consideră că diluarea râvnei creștine în timpul libertății religioase s-a extins oarecum și în monahism[277], după cum mărturisesc și părinții din Pateric, care fac adesea apel la râvna celor dinaintea lor și mărturisind că deja, în timpul lor, fervoarea primilor anahoreți și nevoința lor aspră era tot mai puțin întâlnită, așa cum sublinia avva Atanasie[278].

Această mucenicie liber asumată au realizat-o nebunii pentru Hristos, care prin chemare dumnezeiască, după ce în pustiu, prin asceză aspră și viață adâncă de rugăciune, mergeau în lume ca să scoată pe oameni din robia patimilor, ascunzându-și sfințenia vieții sub masca nebuniei sau a prefăcutei stăpâniri demonice.

Serghei Ivanov consideră și el, cercetând evoluția fenomenului nebuniei pentru Hristos, că acesta se manifestă în directă legătură cu perioadele istorice ale creștinismului, cu evenimentele sociale ce au

---

[276] † Ierótheos, mitropolit al Nafpaktosului, *Vremea lucrării. Chipul lăuntric al Tradiției ortodoxe: teologie și viață*, trad. de Teofan Munteanu, Editura Sophia, București, 2004, p. 233.

[277] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 96: ,,Nu putem însă să nu observăm și faptul că, odată cu răspândirea monahismului, idealul călugăriei a început să scadă, exceptându-i, firește, pe cei mai aleși râvnitori ai acestuia. Dacă, așa cum spunea Sfântul Ioan Gură de Aur, moravurile societății decăzuseră atât de mult, din cauza unor tare ale păgânătății, preluate de creștinism, nu putem să nu observăm că nici călugăria nu era la înălțimea idealului său. Iată de ce, chiar în această perioadă, aproape simultan cu declararea creștinismului ca religie de stat [...] în rândul credincioșilor, călugări sau mireni, apar asceții, care din dorința de a se mântui rămânând să trăiască în lume, și printre oamenii acesteia, și-au luat asupra lor jugul greu al nebuniei părelnice, astfel încât, la adăpostul acestei aparențe să se poată mântui, înfruntând valurile viforoase ale mării vieții, sacrificând de dragul scopului toate exigențele vieții și toate așa-numitele convenienție intrate în obișnuința vieții mirene".

[278] ***, *Proloagele*, vol. I, Editura Buna-Vestire, Bacău, 1995, p. 110: ,,De multe ori zic unii din voi: Unde sunt acum prigoanele și pătimirile? Acum, în loc de prigoană și chinuri, te mustră conștiința să mori pentru păcate, să omori mădularele cele de pe pământ, și, iată, vei fi mucenic de a ta voie. Atunci se luptau cu împărații și cu dregătorii. Ai și tu, acum, ca potrivnic, pe diavol, împăratul păcatului și dregători pe draci. Atunci aceia le puneau înaintea mucenicilor capiștea și jertfele și urâta închinăciune a diavolului celui mincinos. Cunoaște cu mintea ta că sunt și astăzi capiști și jertfe și idoli mincinoși ai cugetului, în suflet: capiște, adică, nesățioasa lăcomie, și jertfe, îndulcitoarele pofte, iar idoli, duhul poftelor".

influențat viața creștină și mai ales în legătura cu apariția sau dispariția condiției martirice sau mărturisitoare în societățile în care trăiau creștinii[279]. Vom vedea că după perioada siriană, reprezentată de Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos (secolul VI), va urma o perioadă în care nu se mai aude aproape nimic de nebunii pentru Hristos, până în faza ei constantinopolitană, reprezentată de Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos. Același Serghei Ivanov vorbește despre trei cauze importante[280]: la mijlocul secolului VII apare *invazia arabă* prin care o parte din Siria creștină a fost cucerită (Emessa, Amida, unde s-au manifestat nebunii pentru Hristos, inclusiv marele centru teologic și exegetic al Antiohiei căzând în mâinile arabilor) și de asemenea Bizanțul a pierdut tot estul Mediteranei, în felul acesta creștinismul fiind nevoit să-și reconsidere vocația sa mărturisitoare; *apariția falșilor nebuni pentru Hristos*, care, profitând de cinstea și popularitatea autenticilor nevoitori, le copiau în mod exterior comportamentul, bineînțeles în scopuri meschine, și care a determinat reacția Bisericii prin canonul 60 al Sinodului Trulan din 692[281], extins din păcate de multe ori, după aceea, în viața bisericească, asupra

[279] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 116: „După cum am observat, nebunia întru Hristos apare acolo unde creștinismul nu este supus persecuției și unde statul creștin nu este amenințat de necredincioși: când sacrificiul de sine, spiritul de frondă, ambiguitățile și imprevizibilitatea creștinismului timpuriu cedează treptat conformității și compromisului".

[280] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 116-117.

[281] Sinodul Trulan a fost preocupat printre altele de combaterea practicilor păgâne și superstițioase care supraviețuiseră în creștinism, și care, în mod firesc, nu erau conforme cu morala creștină. În acest context apare și canonul 60; Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, note și comentarii, ed. a III-a, Sibiu, 2005, p. 154: „De vreme ce Apostolul vestește că cel ce se lipește de Domnul este un singur duh cu El (I Corinteni 6, 17), este învederat că și cel ce se predă (unește) pe sine potrivnicului (se face) una, prin legătura cu acela. De aceea și pe cei ce se prefac (simulează) a fi îndrăciți, și din pricina stricăciunii obiceiurilor (moravurilor) lor, în mod meșteșugit închipuiesc cele acelora (fapte), i s-a părut (sinodului) ca în orice chip să-i certe pe aceștia cu aceleași aspre nevoințe și munci, cărora după dreptate sunt supuși cei cu adevărat îndrăciți, spre slobozire de lucrarea diavolului"; se observă că în textul canonului nu se face textual referire la nebunii pentru Hristos, deși termenul *salós* care îi desemna, era deja cunoscut și consacrat. Cu toate acestea, în practica vieții bisericești, acest canon a fost folosit în argumentația celor care au criticat și condamnat întregul fenomen. De altfel, observând următoarele două canoane (61 și 62), vedem că preocuparea sinodalilor era pentru întregul fenomen al reminiscențelor păgâne, ale spectacolelor de mimi care erau prezente în epocă și ale carnavalelor cu clară tentă păgână și idolatră. Nota de comentariu a părintelui profesor Ioan Floca la canonul 61 și canonul 62 este edificativă în acest sens.

întregului fenomen al nebuniei pentru Hristos, adevărații nebuni pentru Hristos fiind osândiți adeseori și marginalizați; în al treilea rând, secolul VIII este marcat de *lupta cu iconoclasmul* care a readus condiția martirică ce elimina delăsarea duhovnicească atât de prezentă în vremurile de pace religioasă [282].

Lumea bizantină era foarte complexă[283]. Nicolae Iorga vorbea despre organismul bizantin, acea complexă asociere de factori ce a creat omul bizantin: moștenirea elenistă, dreptul roman peste care s-a suprapus creștinismul ortodox[284]. Dar omul bizantin[285] avea ca trăsătură specifică preocuparea permanentă pentru lumea spirituală, de aceea, așa cum arată Steve Runciman, de multe ori problemele seculare erau în plan secundar față de marele controverse teologice[286] la care lua parte o mare parte din societatea bizantină. Același reputat bizantinolog remarca faptul că Biserica Bizanțului, care nu s-a bucurat prea mult de simpatia istoricilor

[282] Clasificarea pe cele trei cauze ale scăderii fenomenului nebuniei pentru Hristos ne aparține, ca o sintetizare a situației descrise de S. Ivanov; a se vedea tabloul istoric și contextul religios descris de Ivanov: S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp.116-118.

[283] Pentru specificul lumii bizantine și a manifestării vieții spirituale a se vedea: Louis Bréhier, *Civilizația bizantină*, trad. de Nicolae Spincescu, revizuire trad. și note de subsol de Alexandru Madgearu, Editura Științifică, București,1994; Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, capitolul „Cultura și civilizația bizantină"; Alfred Rambaud, *Études sur l'histoire byzantine*, Paris, 1919; Alain Ducellier, *Bizantinii – istorie și cultură*, trad. de Simona Nicolae, col. *Annales*, Editura Teora, București, 1997; Nikolaos A. Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, trad. de Constantin Coman și Nicușor Deciu, Editura Bizantină, București, 2011.

[284] Nicolae Iorga, *Bizanț după Bizanț*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 3.

[285] Noi vorbim azi despre bizantini dar ei de fapt se numeau romani; termenul care desemnează Imperiul roman de Răsărit și civilizația lui apare mai târziu în istorie (denumirea oficială era ,,Ρωμανία, Romanía", sau ,,Βασιλεία Ρωμαίω"; termenul ,,Imperiul Bizantin" a fost promovat în 1557, de către istoricul german Hieronymus Wolf, care a introdus un sistem de istoriografie bizantină în lucrarea sa *Corpus Historiae Byzantina*); vezi Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine, Imperiul și civilizația după izvoare*, trad. de Maria Holban, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p. 20: ,,Am spus că Bizanț și bizantin este un nume pe care bizantinii nu 1-au cunoscut niciodată. Ei își ziceau romani, și se mândreau cu aceasta; limba greacă dar nu numai aceasta, ci și limba siriană, cea coptă, cea armeană, era limba obișnuită, atât pentru viața uzuală, cât și în biserică, și începând de la o anumita dată, în actele publice, de stat. Numele vechiului oraș elenic de pe strâmtori nu putea să fie pentru ei decât o amintire din școala a unei vechi realități păgâne [...]. Dar a existat totuși o viață bizantină, a fost o artă bizantină, o literatură bizantină".

[286] Steve Runciman, *Civilizația bizantină*, ed. a II-a revizuită, trad. și note de Damian Anfile, Editura Basilica, București, 2023, p. 161.

apuseni, era, spre deosebire de creștinismul apusean (mai rațional și organizat), preocupată în permanență de starea de har, de a intra în comuniune cu Dumnezeu printr-o viață de rugăciune, iar monahismul în spațiul bizantin se încăpățâna să se fundamenteze pe importanța stării de pocăință și pe trăirea mistică[287]. Până și cei mai rafinați intelectuali, cum a fost Ana Comnena[288], cultivau acea credință vie, prezența harului prin icoane și sfinte moaște, taumaturgia și procesiunile pentru ocrotirea sfintei cetăți făcând parte din viața cotidiană a omului bizantin.

Pentru studiu nostru, cunoașterea contextului religios și social este de mare importanță pentru a putea încadra nebunia pentru Hristos pe de o parte în aghiografia bizantină dar și în analiza fenomenologiei acestei nevoințe aparte din Biserică. Am văzut că majoritatea cercetătorilor acestui fenomen tratează nebunia pentru Hristos ca o reacție purificatoare și profetică pe de o parte la lumea laică socială, și pe de altă parte la lumea eclesiastică, scopul nebunilor pentru Hristos fiind mereu același: câștigarea mântuirii proprii prin slujirea aproapelui. Ei niciodată nu au fost reformatori sau revoluționari. Nu există nici un exemplu între nebunii pentru Hristos autentici care să fi avut tendințe schismatice sau eretice, dimpotrivă, au fost mari apărători ai dreptei credințe, chiar dacă aveau căile lor deosebite de a face acest lucru. De asemenea, nu contestau ordinea socială deși aveau mare influență în societate. Țelul lor nu era schimbarea ordinii politice sau sociale, nici măcar schimbarea paradigmei comportamentale în mediul bisericesc, ci schimbarea omului, și la acest deziderat lucrau în permanență.

[287] S. Runciman, *Civilizația bizantină*, p. 194: ,,În timp ce gândirea creștină occidentală se concentra asupra eshatologiei, creștinismul răsăritean era preocupat de starea de har, de a intra în comuniune cu Dumnezeu aici, pe pământ; [...] dacă un credincios dobândea cunoașterea mistică a lui Dumnezeu, toate celelalte aspecte ale teologiei păreau lipsite de importanță. Era un sentiment că fiecare creștin trebuie să-și lucreze mântuirea în cadrul limitelor credinței ortodoxe a sinoadelor. Nu a existat un scolasticism rigid care să-i spună ce și cum să creadă."

[288] Ana Comnena, prințesă bizantină, fiică a împăratului Alexis I Comnenul și a Irinei Duca, autoare a operei biografice ,,Alexiada", este cunoscută ca fiind între primele femei istoric. Din viața și opera ei se poate vedea spiritul lumii bizantine impregnat de religiozitate, chiar și la curtea imperială; vezi Steve Runciman, *Civilizația bizantină,* p. 199; Charles Diehl, *Marile probleme ale istoriei bizantine*, Editura pentru literatură, București,1969, mai ales ,,Problema religioasă în Bizanț", pp. 55-65.

În Bizanț, fenomenul nebuniei pentru Hristos s-a manifestat, în cele două faze importante ale sale, adică *etapa siriană*[289] (secolul VI) și *etapa constantinopolitană* (secolul X), ca o reacție la slăbirea râvnei și la decăderea moravurilor. Dar ei nu s-au oprit la aceasta, ci au lucrat la primenirea vieții spirituale.

În secolul IV și mai ales în secolul V, se putea observa în societatea bizantină o tendință a identificării Bisericii cu lumea, tendința de statalitate a lumii eclesiastice și ingerința imperială în doctrina creștină făcând ca limita dintre Biserică și lume să se dilueze tot mai mult, acest aspect care se va perpetua determinându-l pe Sfântul Maxim Mărturisitorul să spună în secolul VII că nu Cezarul trebuie să se ocupe de definirea credinței. Cerința marelui ascet și teolog era cât se poate de legitimă, în condițiile în care compromisul politic pentru binele imperiului (vezi nesfârșitele încercări de împăcare cu monofiziții) duceau inevitabil la compromisuri teologice cu urmări grave în mărturisirea Bisericii și în viața spirituală. Absolutismul spiritual al Statului roman, împăratul considerându-se reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ, făcea ca în conștiința imperială Statul să fie aproape una cu Biserica, de origine și cu scopuri sacre, deși Sfântul Ioan Gură de Aur, într-o omilie a sa, face deosebire clară între autoritatea statală și funcția ei[290]. Chiar dacă e de origine divină, funcția ei este omenească. Nu întâmplător, în literatura bizantină din acea epocă raportul dintre Stat și Biserică era asimilat la raportul dintre trup și suflet. Statul era trupul care era animat de Biserica ce era sufletul ei[291].

---

[289] Teologia siriană a fost considerată pe bună dreptate ,,al treilea filon al Răsăritului creștin''; vezi Sebastian Brock, ,,The Importance and Potential of SEERI (St. Ephrem Ecumenical Research Institute) in an International Context'', în *The Harp*, Kottayam, X (1997), nr. 1-2/1997, p. 47. Hristologia siriană a secolelor V și VI reprezintă un tezaur important de gândire teologică iar mistica teologică dezvoltată de Sfântul Efrem Sirul și Sfântul Isaac Sirul sunt de referință în spiritualitatea ortodoxă. Tot Siria creștină este locul de pornire a unor nevoințe ascetice aparte în istoria creștinismului cum ar fi ,,stâlpnicia'' (apare în sec. V și VI în Siria) și ,,nebunia pentru Hristos'' (relativ în aceeași perioadă). Asupra gândirii teologice siriene vezi Ioniță Apostolache, *Hristologie și mistică în teologia siriană*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014.

[290] J.Ch. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomos und seine Zeit*, apud Emanuil Băbuș, *Bizanțul, Istorie și spiritualitate*, p. 74.

[291] Alexander Schmemann, *Le chemin historique de l'Orthodoxie*, YMCA-Press, Paris, 1995, p. 174.

Încercările lui Justinian de a redefini raportul dintre Stat și Biserică, rămas în istorie ca *simfonia bizantină*[292] au reușit doar în parte, pentru că după anul 531, încercările sale asidue de împăcare cu monofiziții l-au făcut să schimbe atitudinea într-una mai autoritară, astfel că epoca lui Justinian nu a însemnat începutul unei noi ere ci mai degrabă sfârșitul alteia. Secolul al VII-lea a fost o perioadă decisivă în transformarea lentă care, pentru savanți, marchează granița vagă dintre Antichitatea Târzie și Evul Mediu timpuriu. Prima jumătate a secolului a fost o perioadă de revolte militare în Bizanț, amenințat mai întâi de perși și apoi de arabi. Până la mijlocul secolului, Siria, Egiptul și Ciprul au fost pentru totdeauna separate de imperiu. Ideologia imperială susținea că loialitatea față de Biserica Ortodoxă însemna loialitate față de împărat. Încercările împăratului Heraclius de a crea o unitate între calcedonieni și monofiziți, au fost, de asemenea, încercări de a menține un imperiu divers din punct de vedere etnic și lingvistic în fața amenințărilor externe. Pe de altă parte, în Egipt și în Antiohia monofizitismul era dominant, doar părțile palestiniene și Edessa Siriei mai rămânând ortodoxe. Emessa Sirei (actualul Homs), locul de activitate a Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos, era un conglomerat de populație etnică și religioasă, rezultat al politicii imperiale de schimburi de populație, lucru reflectat de Leontius de Neapolis, aghiograful Sfântului Simeon. Neapolis, oraș din Cipru[293], unde Leontius a fost episcop, păstra caracteristicile unui oraș clasic din antichitatea târzie, specific lumii bizantine. Derek Krueger consideră că imaginea Emessei, locul acțiunii vieții Sfântului Simeon (în partea a doua a ei, relevantă pentru noi) era de fapt și imaginea Neapolisului din Cipru, identificarea aghiografului cu condiția eroului sfânt pe care îl descrie fiind

[292] M. Beranger, *Les novelles de l'Empereur Justinian*, apud Emanuil Băbuș, *Bizanțul, Istorie și spiritualitate*, p. 75. La rândul său Imperiul prelua asupra lui grija păstrării dogmelor bisericești și a demnității sacerdotale. Clerul, în armonie cu Imperiul, orienta întreaga viață publică spre Dumnezeu. Novela a VI-a: „Sacerdoțiul și Imperiul (sacerdotium et Imperium), sunt două daruri prețioase pe care Dumnezeu le-a lăsat oamenilor din dragostea Sa nemărginită. Sacerdoțiul privește lucrurile divine; Imperiul conduce lucrurile muritoare și le guvernează; și unul și celălalt, provin din același principiu, dirijând cursul vieții umane"

[293] Despre Ciprul din secolul al VII-lea a se vedea Costas Kyrris, *History of Cyprus: With an Introduction to the Geography of Cyprus,* Nicosia, 1985, pp. 160–180.

o practică des întâlnită în aghiografia bizantină[294]. Acesta este contextul religios și social în care nebunia pentru Hristos își face apariția în forma ei provocatoare și în faza ei urbană.

A doua fază a nebuniei pentru Hristos în spațiul bizantin, reprezentată de Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos[295] și Sfântul Vasile cel Nou, va veni după perioada iconoclastă, în care condiția martirică (care reapare) face viața spirituală a creștinilor autentică și rodnică, lucru care nu va fi menținut și în secolele IX și X în societatea bizantină, care, deși va cunoaște o înflorire, în timpul dinastiei macedonene, nu mai era la fel de mult impregnată de duhul mărturisirii care cultiva, dar mai ales necesita o viață morală autentică și o angajare reală în efortul de desăvârșire creștină.

Idealul creștin de desăvârșire va fi menținut în special prin puternicele centre monahale urbane, în care se distingea mănăstirea Studion din Constantinopol, pe care Sfântul Teodor Studitul[296] o va

[294] D. Krueger, *Symeon the Holy Fool*, p. 10.

[295] Datarea Vieții lui Andrei cel nebun pentru Hristos a suscitat un viu interes în aghiografia bizantină. Deși aghiograful sugerează prin reperele biografice și de nume viața sfântului în secolul V, elementele istorice și descrierile vieții sociale converg către secolul IX-X. John Wortley datează lucrarea la sfârșitul secolului al IX-lea sau începutul secolului al X-lea; vezi John Wortley, „The Political Significance of the Andreas-Salos Apocalypse", în *Byzantion,* Bruxelles, XLIII (1973), pp. 248–263. Cyril Mango a argumentat pentru o dată a compoziției de la sfârșitul secolului al VII-lea, pe care majoritatea celorlalți savanți au considerat-o ca fiind puțin probabilă; vezi Cyril Mango, „The Life of Saint Andrew the Fool Reconsidered", în *Rivista di studi bizantini e slavi,* II (1982), pp. 297 –313; Opinii avizate și relevante găsim și la: John F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century* Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. XXII; Lennart Rydén datează lucrarea în anii 950; vezi Lennart Rydén, „The Date of the Life of Andreas Salos, în *Dumbarton Oaks Papers* (*DOP)*, XXXII (1978), pp. 127–156; Despre relația literară dintre Viața lui Symeon și Viața lui Andrei vezi José Grosdidier de Matons, „Les Thèmes d'edification dans la Vie d'André Salos," în *Travaux et mémoires*, IV (1970), pp. 277–329.

[296] În lumea ortodoxă Sfântul Teodor Suditul este cunoscut mai ales din perspectiva de apărător al dreptei credințe și al cinstirii icoanelor împotriva iconoclasmului, dar el a avut și un rol important înnoitor al monahismului din timpul său. Existau mai multe schituri care se găseau sub conducerea marelui stareț. Sunt cunoscute o serie de mănăstiri conduse de Sfântul Teodor. Pe lângă celebra Mănăstire Studion mai erau comunitățile monahale de la Tripilianoi, Kathara, Sakudion, Simboloi și Sfântul Hristofor. Avea obiceiul ca de trei ori pe săptămână să întrunească un fel de sinaxe ale monahilor în care, prin intermediul catehezelor, încerca să-i conștientizeze cu privire la viața de obște pe care erau datori să o urmeze împreună. El i-a considerat pe monahi

reforma. Biserica a devenit puternică în raport cu Statul, unii patriarhi, cum a fost Fotie, fiind mari oameni de stat. Se poate însă constata în epoca post-iconoclastă o puternică opoziție între teologia scolastică și mistica bizantină, aspect relevat și detaliat de John Meyendorff [297].

Idealul vieții duhovnicești promovat de scrierile Sfântul Simeon Noul Teolog îi vor urmări și nebunii pentru Hristos din perioada constantinopolitană, dar la nivelul practic al vieții. Dacă ucenicii Sfântului Simeon căutau liniștea, unirea cu Dumnezeu, vederea luminii necreate, simțirea harului, fără de care nu te puteai numi creștin autentic, nebunii pentru Hristos din această perioadă urmăreau lupta cu patimile umane și cu viciile unei societăți care era departe de idealul misticilor bizantini.

Treptat, fenomenul nebuniei pentru Hristos va scădea în intensitate după secolul X, perioada cruciadelor și pericolul permanent turcesc creând iarăși condiția unei vieți creștine mărturisitoare. Pe de altă parte, rezervele pentru o astfel de nevoință erau pregnante atât la vârful structurii eclesiastice, cât și în scrierile teologice. Un astfel de exemplu este chiar cel al Sfântului Simeon Noul Teolog, care își exprima nedumerirea pentru popularitatea de care se bucurau nebunii pentru Hristos în societatea bizantină din Constantinopol în timpul său, deși, despre părintele său duhovnicesc Simeon Evlaviosul se pune că simula uneori starea de împătimire ca să-ți ascundă sfințenia și ca să scoată prin această momeală pe unii din păcate[298], iar în obștea mănăstirii sale ajunge la un moment dat un episcop apusean, care omorând un om din greșeală,

,,cântăreții din flaut ai Bisericii și nervul său. Atât de mare este demnitatea noastră"; vezi Sf. Teodor Studitul, *Sermo*, apud Dorin Gabriel Pandele, ,,Sfântul Teodor Studitul. Restabilirea sensului și semnificației chinoviei", în *Teologie și spiritualitate la Dunărea de Jos*, Arhiepiscopia Dunării de Jos, Galați, 2004, pp. 268-269.

[297] J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 90: ,,În general, chinoviticii au pus accentul pe natura liturgică sau sacramentală a acestei comuniuni, în timp ce isihaștii învățau că trăirea în Hristos trebuia atinsă printr-un efort personal. În Bizanțul post-iconoclast cele două tradiții s-au completat, iar reprezentantul misticii personaliste, Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022), și-a petrecut cea mai mare parte din viață în comunități chinovitice".

[298] Nichita Stethatos, *Vie de Symeon le Nouveau Theologien*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 153: ,,El nu simțea pentru trupurile din jurul său mai mult decât simte un cadavru pentru cei morți, însă cu toate acestea se prefăcea că este cuprins de patimă, sperând ca în felul acesta să ascundă comoara nepătimirii lui, și, de asemenea, să salveze pe furiș, pe câțiva sau pe toți, dacă ar fi fost cu putință".

își va lua crucea nebuniei pentru Hristos cu scopul ispășirii păcatului. Sfântul Simeon îi știa nevoința și i-a încurajat-o, supunându-l oprobiului public printr-o pedeapsă umilitoare, pe care Ierotei a primit-o cu mare mulțumire[299]. Cu atât mai mult este surprinzătoare atitudinea sa față de această practică, condamnând ignoranța oamenilor care preferau (în aprecieri, nu în practică) astfel de nevoințe în locul unei viețuiri curate[300].

De remarcat însă este faptul că aici Sfântul Simeon Noul Teolog nu condamnă explicit nebunia pentru Hristos ci superficialitatea creștinilor din lume care nu știau să prețuiască modul de viețuire curat, simplu și virtuos. E posibil ca în descrierea făcută nebunilor pentru Hristos, atât de apreciați, iată, în timpul său, să aibă în vedere pe falșii nebuni pentru Hristos, care jucau un rol dublu: pe de o parte luau masca nebuniei, iar pe de altă parte simulau că aceasta ar fi din dragoste pentru Hristos, ei de fapt nefiind nebuni pentru Hristos autentici. Treptat, importanța acestei nevoințe pentru Hristos va scădea în societatea bizantină, rolul lor fiind preluat de comunitatea athonită în legătură directă cu isihasmul, iar scopurile și conținutul nebuniei pentru Hristos fiind diferite.

Salos-ul în Bizanț vine în general în vremuri de intensă secularizare a vieții creștine. El apare într-un moment în care criteriile convenționale ale societății măsoară moralitatea lui Hristos cu măsurile decenței sociale și nu cu etosul evanghelic. El vine să ne amintească cât de ireconciliabilă este mântuirea omului cu satisfacerea prestigiului social și denunță mereu ipocrizia vieții convenționale. El respinge, deci, mantaua falsă a sfințeniei, știind că morala individuală creează mulțumire de sine, hotărând să ridice crucea Bisericii pe umerii săi, pentru a salva păcătoșii și oamenii chinuiți. Și știe că acest lucru se poate face prin dezvăluirea fațadelor false ale decenței convenționale care anihilează alteritatea și libertatea personală, pulverizează stilul ipocrit stabilit și evaluările

[299] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 160-161.

[300] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze, Scrieri II*, trad. și studiu introductiv de Ioan I. Ică jr., ed. a II-a, Editura Deisis, Sibiu, 2002, pp. 308-309: ,,Fiindcă restul oamenilor sunt insensibili și lipsiți de discernământ chiar și față de lucrurile însele. Căci atunci când văd pe cineva postind cu slavă deșartă, ei îl primesc, iar pe cel ce mănâncă cu smerenie îl vor osândi. Pe un altul care se înfrânează cu smerenie îl socotesc fățarnic, dar pe cel ce mănâncă cu lăcomie îl consideră simplu și neprefăcut, și le place să mănânce adeseori împreună cu el, încurajându-i și prin aceasta patimile lor".

iluzorii. Sfinții nebuni pentru Hristos din perioada bizantină vor deveni repere pentru toată aghiografia ulterioară din spiritualitatea ortodoxă.

III.2. Conceptul de *salos* în tradiția bizantină

Am văzut că termenul *salos* (*σαλός*), care definește acum în mod generic nebunia pentru Hristos, nu apare în Noul Testament. Vorbind despre nebunia Crucii și a propovăduirii, apostolul Pavel folosește termenul *morós* (*μωρός*), dar îl pune în legătură cu expresia *δια Χριστόν* astfel că moria primește un sens mult mai profund, de mărturisire a lui Hristos Cel Răstignit și Înviat chiar dacă această mărturie e socotită nebunie în ochii lumii și devine *μωροί διά Χριστόν* (nebuni pentru Hristos): *Ημεῖς μωροί διά Χριστόν* (noi suntem nebuni pentru Hristos)[301]. În limba greacă *μωρός* provenea de la verbul *μωραίνω*, care desemna ceva care se strica[302], care devine nebun. De altfel, verbul cu acest sens este folosit o singură dată în Vechiul Testament la profetul Isaia[303], cu sensul de risipire a falsei înțelepciuni[304]. Termenul a primit în accepțiunea lui Pavel o opoziție în contrapondere cu înțelepciunea lumească[305].

Interesant este faptul că în limbajul bisericesc termenii de *moros* și *salos* apar amândoi împreună într-un text cuprins și redat în *Biblioteca hagiografica greaca*, referitor la avva Silvan[306], dar aici sensul atât al lui

[301] Vezi *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland, edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, 28th Revised Edition, Deutsche Bibelgesellschaft", 2012, p. 524.

[302] Maurice Carrez, François Morel, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, trad. de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, pp. 191-192; același sens de nebun, neghiob este dat și la Constantin Georgescu, *Manual de greacă biblică*, Editura Nemira, 2011, p. 328.

[303] Alfred Rahlfs, Robert Hanhar (eds.), *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006, p. 1325.

[304] Isaia 44, 25: ,,Cine altul va risipi semnele celor ce cheamă morții și prezicerile din inima omului, pe înțelepți întorcându-i îndărăt, și sfaturile lor făcându-le nebune?". De altfel, în nota de subsol a ediției Sfintei Scripturi, mitropolitul Bartolomeu Anania face aici trimitere chiar la versetul din I Corinteni, făcând corelare de sensuri dar probabil și de termeni; vezi *Biblia sau Sfânta Scriptură*, redactată și adnotată de † Bartolomeu Valeriu Anania, nota de subsol *a*, p. 940.

[305] I Corinteni 1, 20: ,,οὐχί ἐμῶρανεν ὁ Θεός τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου τοῦτου".

[306] Vezi F. Halkin (ed.), ,,Les apophtegmes des pères: Collection systématique", în *BHG*, apud S. Ivanov, Sfinții nebuni întru Hristos, pp. 39-40.

μωρός cât și al lui *σαλός* era același[307], de lipsă de atitudine rațională[308]. Avva Silvan îl va cerceta apoi pe acel frate descris cu ambii termeni (moros și salos) și va constata că nebunia lui era prefăcută. În limbajul specific aghiografiei bizantine, *moros* va deveni *salos* și *moria* se va transforma în *salia*, ca desemnând nebunia pentru Hristos cu sens pozitiv, de nevoință sfințitoare și a propriei persoane și a celor din jur.

În legătură cu etimologia lui salos, există mai multe puncte de vedere. Cercetarea occidentală vorbește în general de o origine siriacă a cuvântului, punându-l probabil în legătură cu proveniența siriacă a acestei nevoințe sub aspectul ei provocator, deși nebunia liniștită s-a manifestat prima dată în monahismul egiptean unde apare și termenul de *salos* sau *sali* dar în sensul negativ, al lipsei de raționament. P. Hauptmann exprimă punctul de vedere cel mai răspândit, al proveniență lui salos din siriacul *sakla*, care redă termenul biblic *moros* în traducerea siriacă a Epistolei întâi către Corinteni[309]. Aceeași etimologie o va evidenția și Tomáš Špidlík, care pune și el termenul în legătură cu traducerea siriacă a textului, dar în același timp face referire și la similarul termen *sàlos*, (cu accent diferit care-i schimbă sensul) și care desemna o persoană agitată, neliniștită[310]. Serghei Ivanov în valorosul său studiu istoric despre fenomenul nebuniei pentru Hristos menționează și el că cea mai răspândită teorie cu privire la originea lui salos este siriacul sakla, dar menționează în același timp că originea este incertă, enumerând punctele de vedere diferite ale cercetătorilor[311].

Pe de altă parte, J. Grosdidier de Matons remarcă faptul că, deși *σαλός* apare în textele grecești despre monahii din Egipt, el nu este de origine coptă, pentru că este efectiv transliterat din greacă[312]. El propune

[307] Νεκτάριος Ἀντρα, (Ναμάν), Δογμα και ηθοσ στουσ βιουσ των δια χριστον σαλων, Θεσσαλονικη, 2010, p. 15.

[308] O laborioasă analiză terminologică și lingvistică a raportului salós – moros, găsim la Vincent Déroche, „Études sur Léontios de Néapolis", în *Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia*, Uppsala, 1995, nr. 3, pp. 167–180.

[309] P. Hauptmann, *Die Narren un Christi Willen in der Ostkirche*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 37.

[310] Tomáš Špidlík, „Fous pour le Christ. En Orient", c. 753.

[311] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 36 – 42.

[312] J. Grosdidier de Matons, „Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos", p. 279.

o altă etimologie a termenului care ar proveni din siriacul *sela*, ce semnifica respingere, disprețuire[313], lucru pe care îl contestă S. Ivanov, care subliniază punctul de vedere al lui L. van Rompay ce evidenția faptul că varianta siriacă a Vieții lui Simeon din Emessa redă termenul grecesc, semn că traducătorul nu-l socotea de origine siriacă, altfel l-ar fi folosit în alte forme[314]. Tot în acest sens, Lennart Rydén susține că nu există dovezi suficiente pentru a stabili clar etimologia lui salos din siriacul *sakla* (echivalentul lui morós din greacă) și nici altă etimologie siriacă nu este convingătoare[315]. Aceste rezerve față de etimologia siriacă a lui salos le exprimă și Derek Krueger [316], care face și o evaluare a diferitelor opinii etimologice.

În teologia ortodoxă greacă merită menționat punctul de vedere al lui Hristou Stamouli, care remarcă faptul că dacă se acceptă varianta etimologiei siriace din sakla al lui salos, atunci părintele spiritual al conceptului de salos este chiar Apostolul Pavel[317], iar Nectarios Antra[318] scoate în evidență faptul că în dicționarele grecești termenul σαλός provine din verbul *σαλεύω* care înseamnă a mișca, a zgudui, a tulbura, menționând în același timp și termenul *σαλεία*, care înseamnă agitație, neliniște și verbul *σαλεύω*, care avea același sens[319].

Se pare că inițial termenul σαλός nu era unul strict de natură spirituală, el fiind folosit colocvial în limbajul comun, dovadă fiind o scrisoare particulară din secolul al V-lea care se regăsește într-un papirus de la Oxyrhynchus[320], ce discută problema unei proprietăți, precum și de Hesychios din Alexandria în al său *Lexicon*[321], care îl asimilează tot în

[313] J. Grosdidier de Matons, „Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos", p. 279.

[314] A se vedea în acest sens Lucas Van Rompay, *Life of Symeon Salos*, First Soundings, Philohistor; Miscellanea in Honorem C. Laga Septuagenarii, A. Schoors și P. Van Deun (eds.), Louvain, 1994, p. 396.

[315] Lennart Rydén, „The Holy fool", în Serghei Hackel (ed.), *The Byzantine saint*, London, 1981. p. 107.

[316] D. Krueger, *Symeon the Holy Fool*, p. 54; Derek Krueger remarcă faptul că Peshitta folosește „shatayya" la I Corinteni 4,10 („Suntem nebuni de dragul lui Hristos"), deși versiunea folosită de Ishodad din Merv în comentariul său din secolul al IX-lea despre 1 Cor a folosit aici „sakla".

[317] Χρ. Σταμουλη, „Σαλοί καὶ ψευδοσαλοί", p. 113.

[318] Vezi N. Ἄντρα, Δογμα και ηθοσ, p. 17.

[319] Vezi N. Ἄντρα, Δογμα και ηθοσ, p. 17.

[320] M. Sirivianou, *Oxyrhynchus Papyri*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 38.

[321] Hesychios din Alexandria, *Lexicon*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 38.

sens larg de neghiob, palavragiu. Chiar dacă a fost preluat de limbajul eclesiastic, el își va păstra și sensul laic, secular.

În sursele teologice termenul de salos apare prima dată în *Istoria Lausiacă* a lui Paladie, care vorbește despre călugărița de la mănăstirea Tabenisioților care se prefăcea nebună. Monahiile din mănăstire o numeau σαλή (variantă lingvistică feminină a lui σαλός), ce însemna nebună, dar avva Pitirim a dezvăluit sfințenia ei, și faptul că își asumase comportamentul nebunesc din dorința de a-și ascunde virtuțile și a câștiga smerenia. Paladie, folosind termenul σαλή ca o noutate pe care și-o asumă, simte nevoia să explice termenul spunând că așa numesc ei oamenii care sunt bolnavi mintal [322]. De fapt el folosea un termen popular pentru a desemna o manifestare a unei persoane lipsită de rațiune, concept pentru care se folosea termenul πάσχοντες - bolnavul (mintal) și posedat[323]. Se vede de aici faptul că pe atunci, termenul salos nu avea semnificația sacră de mai târziu, chiar dacă în *Lavsaicon* avem de-a face cu o nebună pentru Hristos autentică, identificată mai târziu de istoria bisericească cu Sfânta Isidora.

Am văzut în capitolul precedent că în colecția *Apophtegmata Patrum*[324] (secolul VI) sunt patru apoftegme care vorbesc despre părinții care își asumau nebunia fie pentru a evita contactul cu lumea, fie pentru a se smeri. Termenul este folosit chiar în sens de argou, iar un traducător al Apophtegmata Patrum în limba engleză l-a transformat în diferite moduri: nebun, distrus, prost[325]. De exemplu în Apoftegma din viața lui avva Moise, acesta, ca să evite întâlnirea cu un înalt funcționar ce dorea să-l întâlnească, se face pe el însuși salos[326]. În aceeași direcție de folosire în sens peiorativ a lui salos se înscrie atitudinea lui avva Maro descrisă

[322] Paladie, *Istoria lausiacă*, pp. 75-77.
[323] Christian Münch, *In Christo närrisches Russland*, pp. 35- 37.
[324] A se vedea în limba română ediția ***, *Patericul egyptean*, Editura Sofia, București, 2011, care reproduce originalul tradus de monahul Pafnutie Dascălul de la mănăstirea Neamț în 1828, în timpul Sfântului mitropolit Grigorie Dascălul; în acest sens sunt patru apoftegme: a. 9 la avva Amona, a.1 la avva Evloghie, a. 1 la avva Ioan, a. 8 la avva Moise.
[325] Benedicta Ward, *The Sayings of the Desert Fathers*, Kalamazoo Cistercian, 1975, pp. 27, 61, 109, 140.
[326] ***, *Patericul egyptean*, apoftegma 8, avva Moisi, p. 170: „Ce voiți de la dânsul? Om nebun este (*antropos salós esti*)".

de Ioan al Efesului care își îndepărta vizitatorii spunând despre el că este nebun și păcătos[327].

Aceeași întrebuințare a lui salos o întâlnim la Marcu Nebunul (secolul V-VI) despre care se vorbește în *Viața lui Daniil de Sketis*[328]. Este primul dintre nebunii pentru Hristos care se manifestă în cetate, chiar dacă în cazul lui nu este vorba despre asumarea unei misiuni dumnezeiești ca în cazul Sfântului Simeon Salos, ci de o acțiune de tip catharsis, asumându-și presupusa nebunie timp de 8 ani în Alexandria pentru că nu reușise să-și biruiască patimile în pustie[329]. Cu toate că autorul îl numește salos pe Marcu, același termen este apoi utilizat când îi descrie pe autenticii nebuni din Alexandria cu care Marcu se asocia adesea ca să-i ajute material și mai ales spiritual.

Semnificația sacră a termenului, în sensul de nebunie prefăcută și asumată, cu dimensiunea unei chemări dumnezeiești și cu dublul scop de păstrare a smereniei și de îndreptare a semenilor, o întâlnim prima dată în viața Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos, de unde va căpăta o semnificație pozitivă, de nebunie transfigurată și taumaturgică. De remarcat este faptul că termenul salos nu apare la primul biograf al Sfântului Simeon Salos, Evagrie Scolasticul (secolul VI)[330], care nu folosește niciodată acest cuvânt atunci când îl descrie, fie pentru că nu era foarte familiarizat cu termenul în acea epocă, fie pentru că, așa cum susținea Grosdidier de Matons, nu era specific stilului său[331].

Cel care va introduce generic termenul salos în aghiografia bizantină pentru a descrie pe acești nevoitori va fi Leontius de Neapolis, episcop în cetatea Neapolis din Cipru, care a fost al doilea biograf al Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos. El va consacra pentru întreaga aghiografie de

[327] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 40.

[328] Vezi *Viața Sfântului Daniel din Schete*, editată de L. Clugnet, în *Revue de l'Orient chrétien*, 1900, nr. 5, pp. 60-62.

[329] Deși este socotit printre sfinții nebuni pentru Hristos din perioada bizantină, și s-a manifestat în cetatea Alexandriei, Marcu nu este considerat ca întemeietorul „nebuniei provocatoare" pentru că la el nebunia nu vine după dobândirea stării de apatheia, ci este chiar modalitatea de a o dobândi.

[330] Evagrie Scolasticul, *Historia Ecclesiastica*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 95; de fapt Evagrie oferă aici o foarte scurtă relatare despre Simeon Salos.

[331] J. Grosdidier de Matons, „*Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos*", p. 279.

după el terminologia pentru această nevoință sfântă, atașându-i sensul pozitiv, pe care de altfel, unii dintre concetățenii lui Simeon i-o recunosc. Leontius dezvoltă pentru prima dată conceptul de nebunie sfântă, care chiar dacă era intuit de predecesorii săi nu a fost exprimat explicit și nici dezvoltat așa cum o va face el. De remarcat este faptul că în viața Sfântului Simeon Salos, la intrarea sa în Emessa trăgând după sine un câine mort, copii care îl văd îl numesc μωρός (moros) nu σαλός (salos)[332], dar Leontius va folosi admirabil cupletul de termeni *moros-salos* spunând că Simeon simulează μωρία de dragul lui Hristos, argumentând în același timp această cale de nevoință prin cuvintele Sfântului Apostol Pavel: ,,Noi suntem nebuni pentru Hristos.'' (I Corinteni 4, 10).

Marele merit al lui Leontius nu este acela de a folosi termenul salos, întrebuințat de altfel și de alți aghiografi, ci acela de a-i da un sens de nebunie sfântă prin legarea lui de expresia διὰ Χριστὸν, astfel că, nebunul prefăcut și considerat fără judecată din literatura patristică anterioară lui devine nebunul sfânt care își asumă și împlinește misiunea sacră la care a fost chemat. Era deschis, astfel, drumul către transformarea nebuniei pentru Hristos dintr-o practică izolată către un adevărat fenomen în Bizanț.

III.3. Vieți de sfinți nebuni pentru Hristos din spațiul bizantin. Sfântul Simeon din Emessa (sec. VI). Sfântul Andrei din Constantinopol (sec. IX-X). Cuviosul Vasile cel Nou (sec. X)

Principala sursă pentru istoria nebuniei pentru Hristos, precum și pentru istoria oricărui alt tip de asceză practicat în Biserică sunt viețile sfinților. Folosindu-le ca sursă istorică, trebuie să ținem cont de faptul că viețile sfinților nu sunt biografii exacte, iar compilatorii lor nu și-au urmărit scopul de a oferi un cadru cronologic exact. Scopul principal al literaturii aghiografice a fost sarcina de a extrage lecții practice de viață din activitatea descrisă, prezentând paradigme morale în termeni biografici. Viețile sfinților, odată alcătuite, erau citite în biserică. De fapt, în vechime, canonizarea oficială era introducerea în Sinaxare, în perioada bizantină Sinaxarul Constantinopolitan al Bisericii fiind considerat

[332] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 441: ,,Iar, copiii, adunându-se mulți, alergau după dânsul, strigând: Un călugăr nebun! Un călugăr nebun!''.

normativ. Așadar, Viețile Sfinților fac parte din creativitatea liturgică, dar nu pot fi neglijate aspectele istorice și mai ales teologice, pentru că studiul vieții unui sfânt presupune și înțelegerea contextului istoric, social și religios al epocii și chiar al zonei geografice în care a trăit un sfânt. În special pentru perioada bizantină, analiza surselor aghiografice, a autorilor vieților sfinților nebuni pentru Hristos și contextului istoric, dar îndeosebi religios al epocii lor, este obligatorie pentru a putea analiza relativ complet și a evalua teologic fenomenul nebuniei pentru Hristos și ce a însemnat el în istoria Bisericii.

În ciuda faptului că nu sunt întotdeauna exacte în transmiterea elementelor biografice sau a amănuntelor istorice din viața unui sfânt, ele transmit, mai precis decât alte surse, însuși sensul faptei în forma în care le părea contemporanilor și, la rândul lor, formează opiniile credincioșilor din generațiile următoare. Astfel, Viețile Sfinților nu sunt doar istorie aghiografică ci meta-istorie cu evidentă dimensiune soteriologică, eclesială și eshatologică. Se creează, astfel, lanțul viu de comuniune a sfinților pe care pliroma Bisericii îl mărturisește și îl aduce mereu în actualitate.

III.3.1. Viața Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos[333]

Pentru studiul fenomenului nebuniei întru Hristos, Viața lui Simeon Salos este opera de căpătâi. Ea se constituie în același timp ca o premieră în aghiografia bizantină pentru că, dincolo de relatările sporadice despre nebuni pentru Hristos de până în secolul VI, Viața lui Simeon, scrisă de Leontius de Neapolis este prima care descrie biografic, dar și istoric și

[333] Pentru viața Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos a se vedea: Leontius de Neapolis, Ο Αγιος Συμεών ο δια Χριστόν Σαλός, în *PG*, 93,1670-1748; Lennart Rydén (ed.), *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Almquist, Wiksell, Uppsala, 1963; Leontius de Neapolis, *Vie de Symeon le fou et vie de Jean de Chypre*, edition commentée par A. J. Festugiere en collaboration avec Lennart Rydén, Paris, 1974 (conține textul critic al *Vieții lui Simeon*); Derek Krueger, *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, 1996, lucrarea lui Derek Krueger încheindu-se cu o traducere în limba engleză a Vieții Sfântului Simeon după textul critic al lui A. J. Festugiere, pp. 131-173; în limba română a se vedea: ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, ed. a III-a, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2006, pp. 426-457.

teologic, viața unui sfânt nebun pentru Hristos. În același timp, ea este deschizătoare de drumuri pentru toată opera aghiografică ulterioară, pentru toți aghiografii altor nebuni pentru Hristos care se vor raporta la ea. Nu întâmplător în spațiul cercetării aghiografice se susține simbolic că viața Sfântul Simeon este obârșia dar și finalul aghiografiei nebuniei pentru Hristos, nu în sensul că Simeon ar fi fost singular în nevoința sa (tradiția bizantină, apoi multitudinea de sfinți nebuni pentru Hristos, mai ales în Biserica Rusă și continuarea până în contemporaneitate în aproape tot spațiul ortodox ar contrazice evident această ipoteză), ci în faptul că viața lui a creat o paradigmă pe care s-au pliat apoi aghiografii altor sfinți nebuni pentru Hristos.

III.3.1.1. Autorii, scrierile și datarea istorică

Primele elemente despre viața Sfântului Simeon Salos le avem de la Evagrie Scolasticul, care în a sa *Istorie bisericească*, scrisă în secolul VI, ne dă o scurtă relatare despre acest sfânt, ca o divagație de la descrierea epocii lui Justinian. Este interesant faptul că, în cartea I, el precede această relatare despre nebunia sfântă a lui Simeon prin descrierea tipurilor de asceză ale monahilor, într-o pledoarie de excepție pentru acest tip de viețuire creștină. După ce enumeră diferite tipuri de asceză, ține să sublinieze că deși sunt puțin astfel de nevoitori, cei care se prefac nebuni, din dragoste pentru Hristos, împlinesc una dintre nevoințele remarcabile[334].

[334] *L'Histoire ecclésiastique d'Evagre le Scolastique*, http://www.worldcat.org/identities/lccn-n-79-95423: ,,Voi spune aici ceva ce aproape uitasem, deși este unul dintre cele mai remarcabile. Sunt unii, deși în număr foarte mic, care, atunci când sunt ridicați printr-un lung exercițiu de virtuți deasupra patimilor, se întorc în orașe, se amestecă în urma oamenilor și se prefac că și-au pierdut mintea, că disprețuiesc slava deșartă. Ei devin atât de obișnuiți să mănânce fără nici un sentiment de plăcere încât mănâncă, dacă este necesar în taverne, fără să aibă nicio grijă de loc sau de oameni. Ei intră adesea în băile publice și fac baie fără discernământ cu tot felul de oameni. Ei au cucerit atât de mult pasiunile și au triumfat asupra naturii, încât nu există nici privirea, nici atingerea care să poată stârni în ei vreo mișcare dezonorantă. Sunt bărbați, când sunt printre bărbați, și se pare că sunt ca femeile, când sunt printre femei. În sfârșit, să spun totul în puține cuvinte, virtutea lor face legi contrare celor ale naturii, iar dacă sunt siliți să folosească cele mai necesare lucruri, nu folosesc niciodată atâtea cât cere necesitatea. Când sunt forțați să-și schimbe modul de viață, această schimbare nu le provoacă nicio durere. Harul unește în persoanele lor cele mai contrare lucruri și chiar viața și moartea, care peste tot sunt incompatibile".

Cum viața Sfântului Simeon Salos își încheie cursul pământesc pe la anii 582-588, la puțină vreme de la sosirea sa în Emessa, înseamnă că Evagrie a încheiat monumentala sa operă istorică către sfârșitul secolului VI, anul morții sale fiind apreciat la puțin după 594. Relatarea sa despre Sfântul Simeon este extrem de sumară, pentru că nu făcea obiectul tratatului său, chiar dacă obișnuia, pe lângă evenimentele istorice și bisericești, să scoată în evidență și viața socială precum și personalități pe care le considera marcante. Deși spune foarte puțin despre Simeon, ține de la început să precizeze faptul că nevoința sa era una deosebită, sub semnul nepătimirii pe care o dobândise.

Evagrie menționează apoi trei momente importante din viața Sfântului: luarea asupra sa a unei grave vinovății (o femeie l-a acuzat că este tatăl copilului pe care îl poartă în pântece, acuzație pe care Simeon a primit-o fără să se disculpe, ea neputând apoi să nască până când nu a ieșit adevărul la iveală), temă de altfel întâlnită în aghiografia patericală[335]; vizitarea prostituatelor în scopul îndreptării lor, iarăși o lucrare a sfinților pe care o găsi relatată în viețile unor asceți care și-au asumat acest rol[336];

[335] Este o practică întâlnită atât în Patericul egiptean cât și în și în alte colecții despre viețile monahilor; faptul că o temă se întâlnește în viețile mai multor sfinți nu înseamnă că ea nu a putut fi prezentă la fiecare. Teoria criticii aghiografice care consideră multe astfel de fapte ca fiind copiate după exemple mai vechi nu e viabilă. Luarea vinei falsei asupra propriei persoane era pentru părinți ca o asumare a voii lui Dumnezeu care îi încearcă și ca o lecție de smerenie. Inevitabil, Dumnezeu scoate la sfârșit curățenia și nevinovăția lor la iveală, pentru că femeia acuzatoare nu poate naște până când nu spune adevărul. A se vedea în acest sens apoftegma 1 despre avva Macarie egipteanul, care povestește fraților că atunci când era mai tânăr nevoitor în Egipt, a fost acuzat pe nedrept că a lăsat însărcinată o fată și ca urmare a fost chinuit pentru asta de săteni. Avva Macarie și-a luat vina asupra sa ca o încercare pe care Dumnezeu o îngăduie pentru smerirea lui; vezi ***, *Patericul egiptean*, pp. 156-157: „Și ziceam în gândul meu: Macarie, iată ți-ai găsit ție femeie. Trebuie să lucrezi puțin mai mult ca să o hrănești. Și lucram ziua si noaptea și îi trimiteam ei". Deznodământul este același: Dumnezeu scoate adevărul la iveală pentru că fata nu a putut să nască până când nu a mărturisit că un tânăr din sat era tatăl adevărat și nu pustnicul Macarie. Lecția smereniei a fost însușită de avva Macarie, care a fugit apoi din calea sătenilor ce acum îl venerau, pocăindu-se.

[336] Este de asemenea foarte cunoscut fragmentul din viața Sfântului Pafnutie care a îndreptat o desfrânată pe nume Thaisia și, de asemenea, întâmplarea din viața avvei Ioan Colov, care a mers la tânăra Paisia, care ajunsese să se prostitueze după ce mai înainte casa ei era refugiu pentru mulți monahi. Avva Ioan Colov s-a expus oprobiului public și defăimării că o caută pentru păcat din marea sa dragoste pentru făptura lui

al treilea fapt minunat relatat de Evagrie despre Simeon este legat de harisma proorociei, relatând comportamentul aparent nebunesc de a lovi coloanele unei clădiri din piață, spunându-le să nu cadă. La cutremurul care a venit, la care Leontius spune că multe ziduri s-au sfărâmat în Emessa iar Antiohia a fost grav afectată[337], doar stâlpii loviți de el au rămas în picioare. Evenimentul relatat de Evagrie este deosebit de important și în încadrarea istorică a vieții lui Simeon Salos. Unii cercetători presupun că este vorba de cutremurul din 552 și nu din 588[338], deoarece Evagrie și-ar fi scris povestea în acel moment, dar acest lucru nu poate fi certificat. Totuși, epoca lui Iustinian este confirmată pentru viața lui Simeon și în studiile lui L. Rydén și A. J. Festugiere, considerând pe bună dreptate această dată ca fiind corectă[339]. Evagrie își încheie Istoria sa bisericească pe la anul 594 și moare se pare pe la anul 600[340].

Cel care va consacra acest timp de nevoință caracterizat ca nebunie sfântă în aghiografia bizantină va fi episcopul cipriot Leontius de Neapolis, care prin *Viața Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos* va deschide drumul unei categorii aparte în aghiografie și va constitui modelul pentru multe vieți de sfinți nebuni pentru Hristos de mai târziu.

În ciuda rolului său semnificativ atât ca episcop cât și ca istoric în Biserica cipriotă, se cunosc puține lucruri despre viața lui Leontius

Dumnezeu cea rătăcită. La întrebarea lui avva Ioan Colov: „Ce ți-a făcut Hristos, de trăiești astfel?", sufletul ei a fost cuprins de pocăință sinceră. Va muri împăcată pe drumul spre mănăstirea unde avva voia să o ducă, acesta primind încredințare de la Dumnezeu pentru iertarea ei; vezi ***, *Patericul egiptean*, pp. 125-126.

[337] Probabil că Evagrie vorbește despre cutremurul pe care și Leontius îl va menționa în Viața lui Simeon, datându-l în timpul lui Justinian. Evagrie spune că Fenicia maritimă a fost foarte zguduită. Intervenția providențială a lui Simeon arată harisma proorociei și marea lui îndrăzneală înaintea lui Dumnezeu, multe vieți scăpându-se prin mijlocirea lui.

[338] Cercetătorii vieții Sfântului Simeon se referă la cutremure locale din Siria, dar care au afectat o mare zonă geologică. De fapt toată zona Siriei, mergând până la Constantinopol, a fost în istoria Bizanțului afectată de cutremure mari. Unele seisme sunt consemnate simplu, în vreme ce pentru altele s-au păstrat mai multe informații. Așa, de pildă, este cunoscut faptul că seismul din anul 526, care a avut o magnitudine mare, a provocat prăbușirea multor clădiri importante și chiar și a multor biserici. În timpul acestui cutremur s-au prăbușit și coloanele renumite ale împăraților Theodosie I (379-395) și Arcadie (395-408); vezi Niceta Choniate, *Historia*, vol. I-II, ed. A. Van Dieten, Berlin, 1975, p. 530.

[339] Jan Hofstra, *Leontius von Neapolis und Symeon der Heilige Narr*, p. 30.

[340] Berthold Altaner, Adolf Stuiber, *Patrologie*, Freiburg, 1978, p. 229.

din Neapolis, Neapolis (identificat de unii cercetători cu Limassol de azi[341]) fiind pe vremea aceea un important centru religios și social din Cipru[342]. Analizând activitatea sa literară din anii 640, este rezonabil să presupunem că s-a născut în primele decenii ale secolului VI și probabil că a murit cândva în timpul domniei lui Constans al II-lea (668). Pe lângă alte opere ale sale cum ar fi *Viața Sfântului Ioan cel Milostiv*[343], pe care se pare că Leontius a scris-o înaintea alcătuirii *Vieții lui Simeon* și a unei vieții a Sfântului Spiridon care nu se mai păstrează[344], el este probabil autorul unui tratat intitulat *Împotriva învățăturilor greșite ale iudeilor*, care include o apărare a venerării icoanelor, poate unul dintre cele mai vechi tratate de apărare a icoanelor în lumea bizantină[345]. Pentru studiul prezent este demn de remarcat faptul că, în Viața lui Ioan cel Milostiv apare descrisă de Leontius figura unui alt nebun pentru Hristos, pe nume Vitalie[346]. Lennart Rydén considera că figura inedită a lui Vitalie o precede chiar pe cea a lui Simeon[347], doar că Vita scrisă de Leontius îl privea pe Ioan

[341] Jan Hofstra, *Leontius von Neapolis und Symeon der Heilige Narr*, p. 30.

[342] Despre Ciprul din secolul al VII-lea în general a se vedea: Costas Kyrris, *History of Cyprus*, with an Introduction to the Geography of Cyprus, Nicosia, 1985, pp. 160–180; Costas Kyrris, ,,Cypriot Ascetics and the Christian Orient", în *Vyzantinos Domos*, 1987, pp. 95–108; Averil Cameron, *Cyprus at the Time of the Arab Conquests*, Nicosia, 1989, pp. 27–50.

[343] Se pare că a fost alcătuită la puțin timp după moartea împăratului Heraclie (641), pentru că Leontius menționează acest eveniment, dar înaintea vieții Sfântului Simeon. Alcătuirea acestei Vieți arată legătura strânsă dintre scaunul patriarhal al Alexandriei și Biserica din Cipru, ea fiind cârmuită, se pare, de către arhiepiscopul Arcadius al Alexandriei, un mare sprijinitor al Bisericii cipriote. De altfel, se pare că ea a circulat îndeosebi după cucerirea Alexandrei de către arabi, în 641, fapt ce a dus la refugierea multor creștini din Alexandria în Cipru.

[344] D. Krueger, *Symeon the Holy Fool*, p. 28.

[345] Documentul supraviețuiește doar prin fragmente citate de Sf. Ioan Damaschin în tratatul său despre sfintele icoane și în Acta Sinod de la Niceea din 787. Dacă lucrarea este autentică, poate datează din perioada legislației anti-evreiești a lui Heraclius din 634; de asemenea și Jan Hofstra, citând pe Gelzer și Berdenheiwer, vorbește despre menționarea lui Leontius de Neapolis în procesul-verbal din a patra ședință a Sinodului VII ecumenic din 787; vezi J. Hofstra, *Leontius von Neapolis und Symeon der Heilige Narr*, p. 28.

[346] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 112: ,,Un mare avvă, care avea șaizeci de ani, a auzit de faptele fericitului (Ioan cel milostiv) și s-a hotărât să-l pună la încercare: dacă se grăbea să creadă în clevetiri, dacă era ușor dus în rătăcire. Vitalie s-a dus în Alexandria și a urmat un mod de viață prin care oamenii pot fi duși cu ușurință în rătăcire".

[347] Vezi Lennart Rydén, ,,The date of Life of St. Symeon the Fool", apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 112 .

cel Milostiv, povestea despre Vitalie fiind conexă la text. Din text se înțelege că nebunescul comportament al lui Vitalie a fost o încercare la care l-a supus pe Ioan pentru a-i vedea profunzimea duhovnicească. E posibil ca, de la această provocare, Vitalie să-și fi însușit deplin rolul de nebun sfânt, dar nu avem date despre chemarea specială din partea lui Dumnezeu, despre apatheia dobândită înainte de această nevoință extremă așa cum e în cazul altor sfinți nebuni pentru Hristos. În schimb, este prezentă, în mod evident la el, a treia caracteristică fundamentală a acestei nevoințe, și anume slujirea semenilor, lucrarea lui principală fiind convertirea prostituatelor, lucru pentru care era judecat de mulți ca fiind desfrânat, imagine pe care el a încurajat-o în spiritul nebuniei sfinte. Pentru a le încuraja să meargă la slujbă, făcea adesea cu ele Liturghii în joacă (apare tema comportamentului blasfemator pe care o să-l vedem și la Simeon), și le plătea adesea ca să nu păcătuiască. Este interesant că era deplin conștient de evidenta smintire a aproapelui, de aceea s-a rugat fierbinte lui Dumnezeu să-i îngăduie ca după moartea sa, să descopere oamenilor adevărata sa lucrare pentru că ce a făcut el poate duce foarte ușor la sminteală[348], îndemnându-i pe locuitorii din Alexandria să nu judece pe nimeni[349].

Revenind la viața lui Simeon, deși descrie viața din cetatea Emessei (actualul Homs, în Siria) din Siria creștină, Leontius de fapt aduce în lumină polisul cipriot de tip grecesc, bizantin. De altfel, nu există dovezi că Leontius a ajuns vreodată la Emessa, nici că ar fi fost părtaș la viața din polisul sirian care avea, evident, o structură bizantină pe atunci[350]. Este interesant faptul că din toate relatările lui Leontius, nu se întrevede acel

[348] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 114: „ceea ce am făcut eu, cu ușurință poate să ducă în rătăcire pe cineva".

[349] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 114: „Locuitori ai Alexandriei, nu judecați pe nimeni până la venirea Domnului".

[350] Mark Whittow, „Ruling the Late Roman and Early Byzantine City: A Continuous History", în *Past and Present*, Oxford,1990, nr. 129, pp. 24–25: „Emessa lui Leontius are o poartă principală, o biserică, o baie, un teatru, câteva taverne și ateliere, o colonadă și o agora, dar aceste trăsături sugerează puțin mai mult decât un oraș al Antichității târzii. Orașul pe care îl prezintă Leontius poate să semene cel mai mult cu orașul cu care el și publicul său erau cel mai familiar, iar orășenii reprezentați în text pot fi chiar tipuri locale".

declin economic și social din perioada bizantină numit de către istorici perioada întunecată[351]. Din toată descrierea conexă vieții lui Simeon, reiese că în Emessa (probabil și în Cipru, țara sa), viața economică și socială era destul de înfloritoare, nimic dezvăluind situația grea ce va urma peste puțină vreme. De asemenea entuziasmul religios era pregnant, pelerinajele la Ierusalim pentru venerarea Sfintei Cruci (pe care Heraclie o recucerise de la perși), erau foarte uzitate, chiar Sfântul Simeon făcând acest pelerinaj înainte de a-și începe nebunia provocatoare în Emessa. Având în vedere că Leontius nu pomenește nimic de invazia arabă a lui Mu'awiya[352] în Cipru din anul 649, se crede că biografia sfântului a apărut între anii 642 și 649[353]. Serghei Ivanov consideră și el această perioadă ca posibilă pentru alcătuirea vieții lui Simeon Salos, menționând și punctul de vedere al lui Cyril Mango care consideră că Leontius de Neapolis s-a bazat pe o narațiune vernaculară din anii 560-570[354].

Viața lui Simeon Salos scrisă de Leontius este considerată, pe bună dreptate, o lucrare de referință în aghiografia bizantină, nu doar pentru că ea inaugurează în mod deplin un nou tip de aghiografie, cea a nebunilor pentru Hristos, dar și pentru că ea este îndeosebi o pledoarie pentru viața închinată lui Dumnezeu și pentru iubirea aproapelui, chiar dacă acestea se împlineau într-un mod cu totul aparte.

[351] Despre această „epocă întunecată" vezi Denis Talbot Rice, „The Myth of the *Dark Ages*", în *The Dawn of European civilization: The Dark Ages*, London, 1965; de asemenea importante referințe la Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, trad. de Cornelia Dumitru, Editura Polirom, Iași, 2013; „Perioada întunecată", așa cum a fost ea numită de istorici, a debutat în secolul VII în Bizanț, odată cu puternica expansiune arabă în care bizantinii au pierdut mult din teritoriul imperial, o mare parte din Siria, Egiptul și apoi Ierusalimul și locurile sfinte.

[352] În 649 Mu'awiya și trupele sale au făcut raid în insula Cipru, iar cu un al doilea raid în 653 au îndepărtat decisiv Ciprul de sub controlul bizantin. Potrivit unor surse arabe, cipriotii au negociat o pace cu arabii prin care urmau să plătească un tribut noilor lor stăpâni, dar dovezile arheologice sugerează că viața de-a lungul coastelor Ciprului a fost perturbată și că cipriotii s-au orientat către construirea de numeroase fortificații atât de-a lungul coastei, cât și mai departe în interior. Până în 692, arhiepiscopul de Constantia și un grup de refugiați cipriotii trăiau în exil în Cizic, în provincia Hellespont, lângă marea Marmara. În aceste condiții Leontius, aghiograful lui Simeon, se poate să fi murit în exil.

[353] Johan Heinrich Gelzer, „Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jarhunderts", apud I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 186.

[354] Cyril Mango, „ A Byzantine Hagiographer at Work: Leontius de Neapolis", apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 95.

Leontius împarte scrierea sa în două părți. Prima conține viața și lucrarea duhovnicească a Sfântului Simeon până la venirea sa în Emessa, și este caracterizarea clasică a unui sfânt, cu tot ce ține de efortul de despătimire și îmbunătățire sufletească; a doua parte, care face în special obiectul studiului, începe cu venirea sa la Emessa, urmare a chemării dumnezeiești, și începerea misiunii sale în cetate sub chipul nebuniei. Fiind conștient de ineditul lucrării sale, Leontius precede viața sfântului cu un prolog în care își motivează demersul său aghiografic, cu substrat teologic profund, și încheie această viață cu un epilog în care extensia semnificației vieții lui Simeon asupra creștinilor este evidentă.

Deosebirile atât de structură cât și de stil între cele două părți au făcut cercetătorii să-și exprime diferite păreri în legătură cu sursele pe care le-a folosit Leontius. Cyril Mango consideră că doar prima parte este o compoziție propriu-zisă a lui Leontius, în vreme ce partea a doua ar fi o preluare a lui din surse orale sau narațiuni care circulau în Emessa în secolul VI și la care el a avut acces[355]. A. J. Festugiere consideră că, în ciuda faptului că există diferențe clare de stil între cele două părți, ele sunt opera aceleiași persoane, adică Leontius, care, chiar dacă a folosit surse orale pentru scrierea sa, iar compoziția diferă în cele două părți, a urmărit același scop, de a transmite viața unui sfânt ca model[356]. Jan Hofstra a încercat să explice diferența de abordare între cele două părți ca o evaluare a autorului asupra monahismului și a sensurilor sale[357],

[355] C. Mango, „A Byzantine Hagiographer", p. 30; aici Cyril Mango scoate în evidență, în primul rând, diferențele de alcătuire, structură și stil, dintre cele două părți ale Vieții lui Simeon; în al doilea rând, vorbește despre posibilele date ale cutremurului și ale ciumei descrise în text; și în al treilea rând, menționează inconsecvența sau „nepăsarea" în ceea ce privește detaliile cronologice. Mango încearcă, în continuare, să demonstreze că a doua jumătate a Vieții reflectă preocupările de la mijlocul secolului al VI-lea. Aceste argumente vor fi ridicate din nou într-un studiu viitor al lui Vincent Déroche.

[356] A. J. Festugière, *Vie de Syméon le Fou*, p. 13; Festugière, pe de altă parte, a încercat să rezolve discrepanța dintre stiluri în cele două părți afirmând că Leontius a compus el însuși întreaga lucrare și a conceput lucrarea ca o entitate unificată. Schimbările de nivel de limbă sunt destul de comune în viața sfinților bizantini, ca și în literatura bizantină în general. Mai mult, încercările de a corela „nivelurile înalte" de limbaj cu publicul educat și „nivelurile scăzute" de limbaj cu publicul mai puțin educat sunt în general neconcludente.

[357] J. Hofstra, *Leontius von Neapolis und Symeon der Heilige Narr*, a se vedea aici în special capitolul 4, care analizează structura *Vita Simeon*: „Die Vita Symeon, text, form, sprache und struktur", pp. 98-131.

în timp ce Lennart Rydén, cel care a realizat textul critic al Vieții scrisă de Leontius, nici măcar nu vorbește despre istoricitatea lui Simeon ci de configurarea unui personaj. În sfârșit, Derek Krueger, trecând în analiză toate aceste puncte de vedere, consideră scrierea ca opera unui singur autor[358] și încearcă să explice diferențele de stil din cele două părți precum și presupusele neconcordanțe istorice sau geografice care reies din critica internă și din cea externă a textului.

Fără a considera analiza istorică și critica textuală de neglijat pentru acest studiu (dar nici esențiale), putem sublinia faptul că majoritatea cercetătorilor occidentali asupra textului aghiografic consideră că Leontius a folosit fie surse preexistente, fie relatări orale care circulau, ale vieții Sfântului Simeon. În primul rând, acest demers inedit al lui Leontius se înscrie în concepția aghiografică generală a societății bizantine[359]. Aghiograful (în cazul nostru Leontius) nu este istoric, deși nu neglijează relatarea evenimentelor desfășurate în timp; nu este scriitor, deși folosește din plin figurile de stil și exprimarea poetică; nu este dogmatist, deși aspectele doctrinare nu sunt deloc neglijate. Leontius nu este deloc superficial, nici în redarea evenimentelor istorice și nici în bogăția semantică a povestirilor, iar teologic este foarte atent să încadreze nevoința nebuniei pentru Hristos în cadrul larg doctrinar și moral eclesiastic. De aceea, în ciuda remarcilor cercetătorilor, pertinente de altfel, suntem obligați să subliniem faptul că Leontius susține clar că a redat viața Sfântului Simeon după relatarea pe care a auzit-o personal de la diaconul Ioan, contemporanul și confidentul sfântului[360].

---

[358] D. Krueger, *Symeon the Holy Fool*, în special capitolul 2: ,,Leontius and His Source", pp. 19-36.

[359] Despre ce înseamnă concepția aghiografică în sens ortodox a se vedea prologul acestei lucrări.

[360] D. Krueger, *Symeon the Holy Fool*, p. 156: ,,Toate acestea Simeon le-a povestit în Emessa, unde s-a prefăcut nebun, unui oarecare diacon al sfintei biserici catedrală din aceeași cetate a Emesei, un om excelent și virtuos, care, prin harul dumnezeiesc care-i venise, a înțeles lucrarea călugărului [...]. Mai sus amintitul Ioan, iubit de Dumnezeu, un diacon virtuos, ne-a povestit aproape întreaga viață a celui preaînțelept, chemând pe Domnul ca martor al poveștii sale, că nu a scris [ἐπέγραψεν] nimic de adăugat narațiunii, ci mai degrabă că de atunci uitase de cele mai multe lucruri".

Această mărturie a lui Leontius nu este de neglijat, chiar dacă critica studiului aghiografic vorbește despre tema martorului ocular des folosită în operele aghiografice pentru a întări credibilitatea surselor[361]. Obiecțiunea principală adusă asupra textului lui Leontius dintr-o sursă directă se referă în principal la datarea evenimentelor istorice redate în text, în sensul că Leontius nu putea să aibă un martor ocular al vieții lui Simeon ca sursă pentru că el a scris Vita la aproximativ 100 de ani de la evenimentele întâmplate (dacă se ia în considerare datarea prezenței lui Simeon la Emessa la anul 550, cum ar sugera informațiile de la Evagrie). Chiar dacă Evagrie vorbește despre harisma profetică a lui Simeon în legătură cu cutremurul ce a afectat Fenicia maritimă (data 551-552), Leontius plasează respectivul eveniment în legătură cu cutremurul din timpul lui Mauriciu (anul 581). Având în vedere faptul că Leontius a scris Vita Simeon undeva la anul 650, martorul fiind diaconul Ioan (se presupune tânăr, la momentul sosirii lui Simeon în Emessa), există posibilitatea ca acest diacon Ioan să fi ajuns să povestească direct lui Leontius viața Sfântului Simeon, mai ales că, momentul scrierii Vieții nu trebuie să coincidă cu momentul primirii mărturiei, care poate fi anterioară. Se presupune, de asemenea, că invocarea conștiinței creștine, în numele lui Dumnezeu, pe care a făcut-o acel diacon Ioan, nu este un lucru ce poate fi inventat ușor de un episcop cu conștiință eclesiastică marcantă, așa cum avea Leontius de Neapolis.

Ca o concluzie sumară putem spune că părerea aproape unanimă a cercetătorilor și a aghiografilor este că Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos a trăit în secolul VI d. Hr., anul morții sale fiind undeva între 582 și 590, iar viața lui a fost scrisă de Leontius de Neapolis aproximativ pe la anii 650 d. Hr.

III.3.1.2. Receptarea vieții Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos în izvoarele aghiografice și în creațiile literare

Pe lângă cele două surse importante despre viața Sfântului Simeon de care am amintit aici odată cu autorii lor, și anume Istoria eclesiastică a

[361] Vezi în acest sens Hyppolite Delehaye, ,,La fiction du témoin bien informé'', în *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1966, pp. 182–183.

lui Evagrie Scolasticul din secolul VI, și Viața Sfântului Simeon compusă de Leontius de Bizanț în secolul VII, principalele surse de informare în legătură cu biografia sfântului provin din diferitele ediții ale sinaxarelor apărute în timp, în diferite medii eclesiastice. Trebuie spus că un sfânt era recunoscut ca atare în vechime atunci când era trecut în Sinaxare și i se alcătuia o slujbă. Astfel, Sinaxarul mare constantinopolitan era într-un fel normativ pentru lista sfinților și venerarea lor, dar nu era exclusiv. În cazul Sfântului Simeon, Mineiele grecești din secolul X, care s-au păstrat, cuprind informații puține despre el și în general se bazează pe relatarea sumară a lui Evagrie. Acest lucru este explicabil pentru epoca respectivă, fenomenul nebuniei pentru Hristos nefiind foarte bine înțeles, asimilat și explicat în conștiința eclesială, canonul Sinodului Trulan inaugurând o atitudine cel puțin rezervată față de aceste manifestări. Evitarea unor momente din viața Sfântului care pot părea smintitoare pentru cititorul obișnuit (sau credinciosul din biserică, pentru că viețile erau citite în biserici) este o constantă a documentelor din acea vreme, lucru reflectat și în unele Sinaxare. Așa se explică poate faptul că Viața Sfântului Simeon nu se regăsește în Minologhionul lui Simeon Metafrastul[362], publicat în Patrologia Graeca, deși Sfântul Dimitrie al Rostovului în colecția sa monumentală Viețile Sfinților[363], redând viața sfântului, face referire ca sursă la acest Minologhion. Este posibil ca Sfântul Dimitrie al Rostovului să facă referire la *Monologii anonymi byzantini saeculi* din secolul X, care a fost editat în 1912, pus tot pe seama Sfântului Simeon Metafrastul[364]. Și această variantă este o prescurtare a vieții scrise de Leontius.

Un alt sinaxar care cuprinde viața Sfântului Simeon este o lucrare anonimă din secolul al X-lea intitulat *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Simondiano*[365], care însă redă foarte sumar viețile Sfinților Simeon cel nebun pentru Hristos și Ioan, acest text fiind preluat și de ediția românească a Mineiului pe Iulie, la sinaxarul zilei de 21 Iulie[366].

---

[362] Simeon Metafrastes, *Vita Sanctorum Mensis, Julius*, în *PG*, 115, 309-498.

[363] Vezi Димитрия Ростовского, *Четьих-Миней святого*, 12 книг, Ковчег, Москва, 2010, pp. 432-473.

[364] I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 191.

[365] Publicat în colecția *Acta Sanctorum*, (*AASS*), vol. LXVI, 1902, sub grija bollandiștilor.

[366] *Mineiul pe luna iulie*, pp. 298-299.

O altă sursă a vieții Sfântului Simeon este un Sinaxar armenesc, îngrijită de Ter Israel în secolul XIII[367], care este similar în multe părți cu textul lui Leontius, care s-a fundamentat pe o colecție din secolul XI. La fel ca alte sinaxare din epocă, și acesta evită să amintească unele întâmplări din viața sfântului care erau considerate probabil smintitoare. A. J. Festugiere consideră, bazându-se pe similitudinile de text și pe ordinea păstrată în redarea întâmplărilor, că Leontius și autorul sinaxarului armean au avut aceeași sursă, lucru însă contrazis de Derek Krueger care atribuie ambele părți ale Vieții lui Simeon lui Leontius.[368]

Există și o variantă siriacă a vieții Sfântului Simeon scoasă în evidență, analizată și publicată cu text critic de Lucas von Rompay, în 1994[369]. În mare parte această versiune siriacă urmează textul lui Leontius, ceea ce presupune că autorul l-a folosit ca sursă. Ambivalența lingvistică era pregnantă în Siria, mai ales în vestul ei, greaca și siriaca fiind folosite împreună deși din textul lui Leontius înțelegem că erau cazuri în care siriaca era chiar mai puțin înțeleasă decât greaca, dar și faptul că în mediul rural predomina siriaca[370]. Oferă însă mai multe detalii legate de înmormântarea Sfântului Simeon, cum ar fi faptul că, după moartea sa, unii credincioși au așezat trupul lui într-un mormânt de marmură, într-o mănăstire (numită, a grotei) închinată Sfântului Ioan Botezătorul[371], amănunte care evident vin în contradicție totală cu textul lui Leontius care vorbește despre dispariția trupului sfântului. Textul este și denaturat și părtinitor doctrinar, Simeon fiind făcut monofizit (probabil autorul sirian al vieții era monofizit și ar fi dorit prin menționarea sfântului să întărească astfel convingerile eterodoxe ale conaționalilor săi), ceea ce

[367] *Le Synaxaire arménien de Ter Israel*, https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k39430s/f21.item.

[368] A. J. Festugière, *Vie de Syméon le Fou*, p. 43; este mult mai plauzibil ca autorul sinaxarului armean să fi avut ca sursă chiar textul lui Leontius, lucru întărit de faptul că respectă structura ambelor părți precum și ordinea desfășurării evenimentelor, cu o singură excepție care poate fi pusă pe seama traducătorului armean, după cum susține atât Lennart Rydén cât și Derek Krueger.

[369] Pentru versiunea siriacă vezi Lucas Van Rompay, ,,The Syriac Version of the Life of Symeon Salos", în Antoon Schoors (ed.), *Philohistar: Miscellanea in honorem Caroli Laga Septuagenarii*, Leuven, 1994, pp. 381-398.

[370] Vezi J. Grosdidier de Matons, *Romanos Melodes*, apud J. Hofstra, *Leontius von Neapolis und Symeon der Heilige Narr*, p. 134.

[371] J. Hofstra, *Leontius von Neapolis und Symeon der Heilige Narr*, p. 135.

contravine flagrant cu elementele clar identitare ale dreptei credințe din viața Sfântului Simeon.

Versiunile latine, cum ar fi *Martyrologium Romanum*[372] precum și *Acta Sanctorum* (ediția lui Joannes Pinius) reproduc textul lui Leontius despre viața Sfântului Simeon. Acest text din 1719 editat de Joannes Pinius a fost preluat în *Patrologia Graeca*[373].

În limba română, am văzut că *Mineiul pe iulie* redă varianta prescurtată a vieții sfântului, după textele din unele sinaxare grecești mai vechi. *Proloagele* tipărite la mănăstirea Neamț (1854-1855), conțin o formă redusă a vieții sfântului, urmând probabil sursa preluată din Proloagele vechi de la Moscova (1685) [374]. În schimb Viețile Sfinților, publicate la noi prima dată la 1807-1815[375], sunt o traducere după textul slavon al Sfântului Dimitrie al Rostovului, care trimitea la rândul său la Menologhiul presupus a fi alcătuit de Simeon Metafrastul, și care conține, cu mici excepții, textul lui Leontius.

III.3.1.3. Viața și lucrarea Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos după textul lui Leontius de Neapolis

Primul lucru pe care îl remarcăm este faptul că Leontius își intitulează scrierea *Viața și lucrarea lui Avva Simeon numit nebun de dragul lui Hristos* (apare termenul *πολιτεία*[376]), lucru ce trimite deja la sensul lucrării sale aghiografice de a prezenta viața unui nevoitor ce va fi consacrat ca salos în accepțiunea termenului pe care am detaliat-o.

---

[372] *Martyrologium romanum*, http://www.liturgialatina.org/martyrologium/17.htm: „In Syria sancti Joannis Monachi, qui exstitit collega sancti Simeonis".

[373] Leontius de Neapolis, *O Αγιος Συμεών*, *PG*, 93, 1669-1748.

[374] Vezi I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 192; pentru variantele în limba română de o deosebită valoare este volumul cercetătoarei Cătălina Velculescu, *Nebuni întru Hristos*, Editura Paideia, București, 2007, care tratează în principal textele vieții Sfântului Andrei Salos în limba română.

[375] Pentru prezentul studiu a se vedea ***, *Viețile Sfinților pe luna iulie*, Tipografia mănăstirii Neamț, 1814.

[376] „πολιτεία" se referă în scrierile patristice în general la viața și conduita creștină; aici definește lucrarea duhovnicească a lui Simeon dar poate avea și sensul de practică ascetică așa cum arată Derek Krueger în nota de subsol la traducerea în engleză a Vieții lui Simeon; vezi D. Krueger, *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*, p. 132.

Am văzut că Leontius își împarte scrierea sa[377] în două părți importante, cea înainte de venirea lui Simeon la Emessa, care arată nevoința pentru desăvârșire a lui Simeon, însoțit de fratele său de nevoință Ioan, și a doua parte, după sosirea sa în orașul sirian, care descrie faptele sale de la momentul asumării nevoinței nebuniei pentru Hristos și până la moartea sa. Întreaga scriere este precedată de un prolog, în care Leontius își motivează scrierea vieții sfântului prin necesitatea de a oferi modele pentru creștini care să trezească în sufletul lor dorul după Dumnezeu și este încheiată de un epilog în care el își exprimă reflecțiile asupra valorii parenetice a vieții sfântului Simeon[378].

În Prolog el spune de la început că se consideră nevrednic de a oferi el un astfel de model[379] și, de aceea, prezintă ca hrană duhovnicească pentru cititori, viața unui sfânt. Leontius spune că cuvântul hrănește și poate trezi conștiințe, atunci când râvna și cugetul smerit nu sunt lucrătoare destul în suflete. Dacă cei râvnitori aleargă mereu după cele duhovnicești, cei smeriți ascultă de poruncile sfinte, pentru cei din a treia categorie, exemplele vieții sfinților poate determina trezirea conștiinței lor adormite[380].

[377] O interesantă analiză lexicală și morfologică găsim la P. A. Cavallero, ,,Griego bizantino en la Vida de Simeón, de Leoncio de Neápolis", în *Erytheia*, Logroño. Rioja, XXIX (2008), pp. 7-28.

[378] Remarcăm faptul că scrierea lui Leontius este bine structurată și organizată, cele două părți fiind relativ egale ca dimensiune, dar forța expresivă nu este dată atât de construcția logică cât mai ales prin semnificațiile simbolice complexe, prin dezvoltarea externă și internă a vieții sfântului pe care autorul o urmărește fidel în atingerea scopului propus.

[379] Leontius de Neapolis, *O Αγιος Συμεών*, *PG*, 93,1669: ,,De aceea, pentru că nu sunt în stare să prezint învățătura și imaginea și modelul faptelor virtuoase din propria mea viață, purtând cu mine pretutindeni semnul păcatului, vin și din munca altora și ostenelile lor, astăzi vă voi dezvălui o hrană care nu piere, dar care ne conduce sufletele la viața veșnică".

[380] Leontius de Neapolis, *O Αγιος Συμεών*, *PG*, 93, 1669: ,,Cei mai smeriți decât aceștia trebuie să li se pună înainte porunca legii scrise. Dar dacă cineva scapă atât din primul, cât și din cel de-al doilea tip de cale care duce la virtute, este necesar ca din zelul și grija celorlalți, pe care le vede în fața ochilor, prin auzul și prin poveștile care i se spun pentru el, un dor divin să fie trezit în el de a-și scutura sufletul din somn, ca să poată călători pe calea dreaptă și îngustă și să înceapă acum viața veșnică. Căci depinde de noi și stă în puterea noastră fie să disprețuim dorința pentru lucrurile care vin în prezent pentru că trec, fie, în dorința și dorul de lucruri prezente, să pierdem binele neîncetat".

Leontius propune așadar în scopul fixat la început, nu doar de a oferi modele de viețuire creștinească, dar și de a lumina conștiințele laxe ale creștinilor din timpul său, părtășia la viața unui sfânt din generația lor, și anume Sfântul Simeon pe care de la început îl prezintă ca fiind ridicat la cea mai înaltă înălțime duhovnicească, ajungând la nepătimire (*ἀπάθεια*), chiar dacă în aparență, în urma rolului jucat de el, era stăpânit de patimi[381]. Partea smintitoare a vieții sale, asupra căreia Leontius previne cititorul de la început, el o interpretează prin prisma unui dublu scop pe care sfântul îl urmărea: să arate patimile și slăbiciunile din viața creștinilor din Emessa și pe de altă parte să le arate puterea purificatoare a pocăinței și darul dumnezeiesc al harismelor celui unit cu Dumnezeu[382].

Leontius este perfect conștient că Viața pe care el o prezintă iese din comunul faptelor minunate ale sfinților, a unei vieți virtuoase și așezate în făgașul unei asceze conformiste, că poate fi luată în râs de cei superficiali și fără discernământ duhovnicesc, de aceea îi previne încă din prolog pe cititorii cu frică de Dumnezeu și cu credință că în ciuda faptelor aparent smintitoare, ele de fapt sunt ziditoare de suflete[383]. În sprijinul cuvintelor sale, Leontius face apoi o apologie a nevoinței nebuniei pentru Hristos, folosind admirabil fundamentarea biblică, făcând apel la cuvintele Sfântului Apostol Pavel[384].

---

[381] Leontius de Neapolis, *O Αγιος Συμεών*, *PG*, 93, 1669: „Unul dintre aceștia a fost foarte înțeleptul Simeon, care, într-adevăr, este mult mai venerabil decât cei mai mulți, pentru că s-a ridicat la cea mai curată și mai impasibilă înălțime, deși pentru cei mai pasionați și mai trupești părea a fi o întinare, un fel de otravă, și un impediment în calea vieții virtuoase din cauza înfățișării sale. Din cauza acestor lucruri, el era cel mai curat, la fel ca o perlă care a străbătut nepătat".

[382] Aghiograful său Leontius explică aici: „Într-adevăr, spun că prin petrecerea timpului în oraș, petrecând cu femeile și restul înșelăciunii din viața lui, el a căutat cu adevărat să arate o slăbiciune în viața virtuoasă celor leneși și pretențioși și puterea acordată de Dumnezeu cei care slujesc cu adevărat împotriva duhurilor răului din tot sufletul."

[383] Leontius de Neapolis, *O Αγιος Συμεών*, *PG*, 93, 1670: „Rog pe toți cei care aud sau citesc relatarea comportamentului său îngeresc, pe care am expus-o, să privească aceste scrieri cu frică de Domnul și cu credința fără îndoială care se potrivește adevăraților creștini. Căci știm că celor mai nesimțiți și disprețuitori parcă le raportăm ceva incredibil și demn de râs".

[384] I Corinteni 3,18: „Dacă vrea cineva să fie înțelept în veacul acesta, să fie nebun, ca să devină înțelept"; I Corinteni 4,10: „Noi suntem nebuni pentru Hristos"; I Corinteni 1,25: „Căci nebunia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decât oamenii".

Sfântul Simeon a putut astfel, spune Leontius, să iasă la marea luptă cu diavolul, pentru că a primit chemarea lui Dumnezeu de a veni în lume, încă de când era în deșert, pentru că era îmbrăcat cu nepătimirea atât pe dinlăuntru cât și pe dinafară [385], iar dragostea de semeni l-a făcut să urmeze exemplul Mântuitorului, starea chenotică a vieții sale fiind o urmare a lui Hristos, printr-o viață în Hristos. Avem în acest prolog o adevărată pledoarie pentru nevoința nebuniei pentru Hristos precum și temeiurile fundamentale pe care ea se bazează: chemare dumnezeiască, stare de nepătimire, iubire de semeni, jertfire chenotică. După acest prolog, Leontius începe relatarea primei părți a vieții Sfântului.

Încă de la începutul primei părți[386], Leontius situează evenimentele vieții Sfântului Simeon în vremea împăratului Justinian, și menționează tradiția pelerinajelor la Ierusalim pentru închinare la Sfânta Cruce. Într-un astfel de pelerinaj au pornit Ioan, în vârstă de 24 de ani, ce era căsătorit și avea un tată văduv, și Simeon, ce avea doar o mamă văduvă în vârstă de 80 de ani. Întorcându-se din pelerinaj, văzând mănăstirile din jurul Iordanului, sunt cuprinși de râvna dumnezeiască pentru o viață închinată lui Dumnezeu. Este deosebit de sugestiv momentul în care, ajungând la o răspântie de drumuri (care sugerează însăși răscrucea din viața lor), ei conștientizează faptul că drumul spre mănăstirile de la Iordan era spre folosul lor duhovnicesc, dar nu fac acest pas fără să primească încredințare de la Dumnezeu[387].

După rugăciunea lor fierbinte, Dumnezeu le descoperă că voia Sa este să meargă spre mănăstire. Nici alegerea locului nu este întâmplătoare, pentru că și-au propus să intre acolo unde vor găsi porțile deschise. Se vede, astfel, o temă permanentă în viața celor doi: dorința

[385] Leontius de Neapolis, *Ο Αγιος Συμεών*, *PG*, 93, 1670.

[386] Pentru un acces mai facil, redarea și citările pentru prima și a doua parte a textului vor fi redate și ținând cont de traducerea în limba română a Vieților Sfinților, ediția citată; vom face referire și la textul grecesc atunci când vom considera necesar a explica anumiți termeni sau expresii și, de asemenea, la ediția critică a textului editată de Festugiere.

[387] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 427: ,,Ioan a zis către Simeon, arătând cu degetul calea ce ducea spre Iordan: «Aceasta este calea care duce la viață!». Iar spre calea ce era spre Siria, a zis: «Aceasta este calea ce duce la moarte! Deci, să stăm, frate, la această răspântie și să ne rugăm lui Dumnezeu, ca să ne povățuiască pe care cale să mergem»".

de a-și croi drumul spre desăvârșire doar prin încredințare cu voia lui Dumnezeu. Această lăsare în voia lui Dumnezeu nu este însă niciodată ușoară. Încercările dorului după cei dragi din lume este una dintre cele mai cumplite lupte pe care nevoitorii care se retrag din lume trebuie să le ducă la începutul drumului desăvârșirii. Ioan se temea ca Simeon să nu fie tulburat de amintirea mamei sale bătrâne și singure, iar Simeon era preocupat de posibilitatea ca dragostea soției pe care a lăsat-o în lume să nu-l tragă înapoi pe Ioan. De aceea, ei se încurajează în permanență și se întăresc sufletește unul pe altul, lucrarea ziditoare pe care, de altfel, o desăvârșește marele avva Nicon, la mănăstirea Sfântului Gherasim unde ei au ajuns[388].

Este de observat că, așa cum este specific în general aghiografiei bizantine, redarea vieților celor doi este însoțită de dialoguri pe care aghiograful le redă, ca o modalitate de asimilare mai facilă a mesajului de către cititor, și de asemenea prezența numeroaselor citate scripturistice sau din înțelepciunea Părinților care vin să întărească conținutul și scopul propus[389]. Deși avva Nicon i-a sfătuit să aștepte o vreme, potrivit rânduielii monahale, până vor primi schima monahală, la rugămințile fierbinți ale celor doi și încredințându-se de faptul că Dumnezeu le-a descoperit măreția acestei căi prin cununa luminoasă ce o vedeau în chip tainic pe capul unui frate călugărit de curând, renumitul avvă îi călugărește într-o zi de duminică, încredințat fiind de faptul că cei doi au deja o curăție lăuntrică deosebită[390], lucru confirmat și de faptul că după acel moment sfânt, cei doi își vedeau unul altuia cununa strălucitoare tainică pe cap, iar noaptea își vedeau fața unul altuia strălucitoare ca ziua. Avem aici semne ale prezenței luminii necreate și a simțirii tainice și conștiente a harului, lucruri pe care trei veacuri mai târziu, un mare sfânt al Bisericii, Sfântul Simeon Noul Teolog (posibil contemporan cu un alt mare sfânt

[388] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 427.

[389] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 429: ,,Avva Nicon îi întărește în calea lor cu cuvintele Mântuitorului, astfel: Fiilor, aduceți-vă aminte de cuvântul Domnului, când a zis către cel ce a vrut să meargă în urma Lui: Doamne, poruncește-mi ca mai întâi să merg să îngrop pe tatăl meu. Iar Domnul i-a grăit: Lasă pe cei morți să-și îngroape morții lor, iar tu vino după Mine".

[390] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 432.

nebun pentru Hristos și anume Sfântul Andrei Salos), le va susține cu tărie în fața unei gândiri teologice raționaliste cu care se confrunta în timpul său, iar mai apoi Sfântul Grigorie Palama va da acestor experiențe harice îmbrăcămintea teologică prin doctrina isihasmului.

De la începutul vieții celor doi înțelegem că nu ni se prezintă o viață de sfânt obișnuită, lucru de care de altfel Leontius prevenise cititorul încă din Prolog. Era neobișnuit ca un novice în ale monahismului să primească schima monahală după câteva zile de mănăstire, perioada de încercare fiind la unii de mulți ani de zile, după cum este nespecific spiritualității monahale ca duhovnicul să fie convins de voia lui Dumnezeu de ucenici și nu invers. Această inversare de roluri, pe care de altfel Leontius o va reuși magistral în tot textul vieții Sfântului Simeon, ne face conștienți că nu suntem părtașii unei experiențe duhovnicești comune, cu reguli și principii clare sedimentate prin ani de nevoință și sfințenie, ci avem de-a face cu o cale extraordinară, neobișnuită, de desăvârșire, după cum argumenta Leontius (prin cuvântul Scripturii) în Prolog[391].

Acest discurs aghiografic neobișnuit pentru tradiția spirituală monahală continuă și mai departe cu aceeași inversare de roluri: duhovnicul care povățuiește pe ucenic devine duhovnicul încredințat de ucenic. Lucrarea proniatoare este cu atât mai evidentă cu cât povățuitorul celor doi (Ioan și Simeon), nu era un stareț obișnuit ci un părinte cu viață sfântă, recunoscut ca un om cu mare autoritate duhovnicească și care îndruma mulțime de călugări și care iată că acum este îndrumat el însuși de doi ucenici. Minunata inversare de roluri se verifică și în cazul celor doi frați duhovnicești. Dacă la început inițiativa nevoințelor o avea Ioan, după primirea schimei monahale, Simeon va prelua acest rol. De aceea el, în mod iarăși total atipic pentru experiența asceților care se retrăgeau în pustiu, la luptă aprigă cu diavolul și cu patimile, după ani întregi de nevoințe în chinovie, Simeon îi propune lui Ioan să părăsească degrab mănăstirea pentru viața în pustie, încredințat fiind că harul dobândit și trăit în chip tainic îi va părăsi curând (ei nemaivăzând după alte două zile cununa pe capul acelui frate). Starețul Nicon, prin

[391] Romani 11,33: „Cât sunt căile Lui de necercetat și judecățile Sale de nepătruns".

descoperire dumnezeiască, îi încredințează de hotărârea lor de retragere și îi binecuvântează.

Urmează în această prima parte a vieții Sfântului Simeon, descrierea nevoinței ascetice și a drumului spre nepătimire (fără de care nu putea să înceapă lucrarea în contextul urban), perioada de ispitire a lor și de încercări duhovnicești, în care vrăjmașul diavol îi duce, cu îngăduința lui Dumnezeu, prin toate ispitele patimilor[392], cea mai grea ispită fiind cea a amintirii de cei dragi din lume, de care au scăpat prin multă rugăciune. Din dialogul pe care Simeon l-a avut, în duh, cu mama sa, redat de aghiograf, se vede că acesta dobândise mare îndrăzneală la Dumnezeu, încât o încredințează pe aceasta că, la rugăciunile lui, Împăratul i-a pregătit un loc ales[393]. După ce și Ioan a primit încredințare că Dumnezeu a mutat-o pe soția sa la patria cerească, amândoi, eliberați sufletește greaua povară a părăsirii celor dragi (mamă și soție), vor trăi în asceză deplină timp de 29 de ani, Simeon dobândind în acest timp nepătimirea mult dorită[394].

După această lungă perioadă de asceză, viața lui Simeon ia un curs cu totul schimbat. Simte chemarea lui Dumnezeu pentru a merge în lume și a sluji oamenilor și comunică acest lucru fratelui său duhovnicesc Ioan[395], îndemnându-l să iasă din pustiu și să meargă în lume pentru a sluji semenilor. Interesant este că, în litera și spiritul tradiției monahale,

[392] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 436: ,,Uneori, ispititorul le aducea pofta de mâncare de carne și de băutură de vin. Alteori le arăta în vis pe părinți și pe rudenii, unii plângând pentru dânșii, iar alții ospătându-se. Uneori îi arunca la trândăvie și în lenevire, iar alteori voia să-i înspăimânte prin năluciri înfiorate. Deci le venea în gând să se întoarcă în mănăstire, ca și cum le era nesuferită viața pustnicească. Acel vrăjmaș se sârguia în multe feluri să împiedice alergarea cea bună a nevoitorilor aleși. Dar ei, aducându-și aminte de făgăduințele lor și de cununile cele luminate, pe care le văzuseră la început unul asupra altuia, de învățătura starețului lor și de lacrimile vărsate, se întăreau întru Domnul și, simțind adeseori în inimile lor o oarecare dulceață duhovnicească, se mângâiau".

[393] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 437: ,,Mergi la Împărat fără să te temi de nimic, căci eu L-am rugat pentru tine și ți-am pregătit un locaș și, de va voi El, apoi și eu voi veni la tine!".

[394] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p.438: ,,Iar mai ales Simeon venise într-atâta nepătimire, încât trupul lui era ca un lemn nesimțitor și n-avea în sine nici un fel de poftă, având toate mădulare lui omorâte cu totul".

[395] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 438: ,,Frate, ascultă-mă pe mine! De acum nu mai este nevoie să petrecem în pustiul acesta, ci să mergem să slujim mântuirii altora. Pentru că aici ne folosim numai pe noi, dar de folosul altora nu avem plată".

Ioan, care se opune acestei idei ca la o ispită și înșelare venită asupra lui Simeon, pare vocea rațională și mintea limpede[396]. Ceea ce urmează este de asemenea scos din tiparele unei vieți aghiografice simple și a înțelepciunii patericale, unde în permanență gândul plecării din pustiu, chiar cu pretextul unei lucrări nobile, era respins ca o meșteșugită lucrare de ispitire a diavolului care caută să-l îndepărteze pe nevoitor de locul sfințirii sale. Verdictul era aproape mereu același, sintetizat atât de bine de avva Moise, care îndemna pe un ucenic să rămână în chilia lui, orice ispite de plecare ar avea[397].

Presupusa lucrare mântuitoare de slujire a semenilor, de fapt o vicleană ispită, îngemănată cu periculosul și insidiosul gând al inutilității vieții în singurătate a făcut carieră în paterice. De aceea părinții se opuneau cu putere unei astfel de dorințe văzute în mod firesc ca o capcană a diavolului, care, odată scos pe monah din pustiul sfințitor, ușor îl făcea să lepede starea de har și astfel era uitată și imposibilă și lucrarea de mântuire a semenilor[398]. Răspunsul lui Simeon la sfatul

[396] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 438: ,,Ioan a răspuns: «Frate, socotesc că satana a urât liniștea noastră și ți-a dat un gând ca acesta; deci, împotrivește-te lui și șezi aici. Această alergare a noastră pe care am început-o și la care suntem chemați de Dumnezeu, s-o sfârșim în această pustie!»".

[397] Vezi ***, *Patericul egiptean*, p. 170 și p. 286: ,,Un frate a mers la un bătrân iscusit și l-a întrebat zicând: ce voi face, părinte, că foarte mi s-a urât a mai ședea în pustie ? Răspuns-a lui bătrânul, zicând: aceasta urâciune, fiule, îți este o ispită; dar rabdă puțin și șezi în chilie cu liniște, rugându-te lui Dumnezeu. Și Dumnezeu văzând răbdarea ta, îți va trimite ție mângâiere și odihnă".

[398] ***, *Patericul egiptean*, p. 286; același principiu al valorii liniștii și depărtării de lume îl putem întâlni și în apoftegma 2, deosebit de explicită pentru raționamentul duhovnicesc al părinților: Trei frați silitori s-au hotărât să aleagă fiecare câte o faptă bună pe care să o lucreze pentru mântuirea lor. Unul a ales să fie împăciuitor între oameni, al doilea a ales să slujească bolnavii iar al treilea a preferat să se retragă la liniște. Concluzia alegerilor se poate intui ușor în acest caz: cel care s-a dorit făcător de pace s-a întors tulburat pentru că nu doar că nu-i putea împăca pe oameni dar și-a pierdut și el liniștea. Al doilea, ce se dorea milostiv s-a întors scârbit de cârtirea și nemulțumirea bolnavilor pe care îi slujea. Mergând la cel de al treilea, care a ales liniștea, acesta le-a arătat rostul și semnificația alegerii, luând apă dintr-o baltă într-un vas, apă care era evident tulbure la început și abia apoi s-a limpezit. Cuvântul fratelui înțelept este edificator: ,,vedeți fraților, și înțelegând să cunoașteți, că precum ați văzut apa aceasta cum era întâi tulbure și întunecată, iar acum o vedeți limpede și luminată, așa este și acel ce trăiește în lume cu oamenii: de tulburarea gâlcevilor lumești este tulburat și întunecat și nu își vede păcatele și răutățile sale. Iar dacă se deosebește pe sine și iese din gâlceavă, atunci i se limpezește inima și mintea și toate simțirile lui. Astfel, își vede și își cunoaște păcatele și răutățile sale".

rațional și echilibrat al lui Ioan este cu atât mai surprinzător: ,,Frate, crede-mă că de acum eu nu voi mai fi aici, ci mă duc întru puterea lui Hristos, să râd de lume"[399]. Batjocorirea lumii are în viziunea lui Simeon nu sensul cinic, cum au încercat unii să facă paralelă[400], în ciuda unor similitudini de fapte cu Diogene, nici pe cel disprețuitor față de trup și viața din lume, ci înseamnă disprețuirea lumescului, adică a deșertăciunii vieții în care oamenii se adâncesc, uitând de rostul lor de fii ai lui Dumnezeu. E vorba de batjocorirea acelei lumi despre care Hristos spunea că este sub stăpânirea celui rău, adică a lumii înrobite de patimi[401].

Urmează insistențele lui Ioan de a-l convinge pe Simeon să renunțe la acest gând, spunându-i că el (adică Ioan), nu a ajuns la o astfel de înălțime duhovnicească încât să poată batjocori lumea, temându-se totodată ca să nu se lipsească de har și ca lumea să-l batjocorească pe el, rugându-l insistent și chiar amenințător: ,,Dumnezeu va cere sufletul meu de la tine!"[402], și spunându-i să nu-l părăsească în pustie. Răspunsul lui Simeon este crucial în calea nevoinței pe care o va urma și în tot ceea ce înseamnă nebunia pentru Hristos și va constitui fundamentul principal pentru această cale neobișnuită, și anume chemarea din partea lui Dumnezeu, asumarea unei misiuni pe care el nu o poate refuza, spunând că el merge acolo unde-i poruncește Dumnezeu[403]. Ca să-l încredințeze că nu este în înșelare și că, într-adevăr, pornește la această cale anevoioasă și periculoasă din chemare dumnezeiască, Simeon îi spune limpede

[399] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 438.

[400] Vezi D. Krueger, *Symeon the Holy Fool*, capitolul comparativ cu Simeon și Diogene.

[401] Ioan 14, 30: ,,Iată vine stăpânitorul acestei lumi; și el întru Mine n-are nimic"; Diavolul este stăpânitor peste lumea căzută. Prin moartea și învierea lui Hristos puterea diavolului este biruită; vezi Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, ediția a II-a revăzută, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 353: ,,Iar stăpân al lumii, dar nu puternic și cu autoritate se numește, departe de noi blasfemia aceasta, căci nu are putere nici asupra unor porci!; ci ca unul care ține în robie și-i stăpânește pe cei ținuți de lume prin pofta lucrurilor din ea".

[402] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 439.

[403] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 439: ,,Închipuiește-ți că eu am murit; și, fiind mort, atunci nu ai petrece singur? Deci, crede-mă că dacă vei merge cu mine, vei face bine; iar de nu vei merge, fie voia ta. Eu nu voi mai petrece aici, ci mă duc unde îmi poruncește Dumnezeu".

că împlinește porunca lui Dumnezeu, descoperindu-i, prin harisma proorociei, ce va urma cu el[404].

Drumurile celor doi frați de nevoință se despart. Ioan rămâne în pustia sfințitoare și omorâtoare de patimi, iar Simeon merge la Sfintele Locuri unde stă o vreme, rugându-se fierbinte ca Dumnezeu să-i acopere darul pentru ca oamenii să nu-i vadă sfințenia până ce nu se va muta din viața aceasta. Prima parte a vieții sfântului se încheie aici, dar tot urcușul său duhovnicesc și toată lucrarea proniatoare descrisă aici va fi de fapt fundamentul pentru nebunia sa sfântă.

Leontius exprimă acest lucru, făcând trecerea de la prima parte a vieții lui Simeon la cea dea a doua, când Simeon pleacă de la Ierusalim la Emessa și își începe lucrarea sa și descriind ce va urma, îndemnând în același timp cititorul să nu se smintească de cele ce vor citi ci să vadă rostul profund al faptelor lui Simeon, argumentând iarăși, cum a făcut și în Prolog, nevoința părutei nebunii prin cuvintele Scripturii[405].

Partea a doua a vieții Sfântului Simeon nu este structurată neapărat cronologic. Autorul, Leontius, urmărește aici să scoată în evidență lucrarea sa duhovnicească, alternând redarea diferitelor fapte cu explicații și motivarea acțiunilor lui Simeon Salos. Fiecare faptă a lui Simeon, redată de Leontius, are în general o structură bine conturată, un tipar al acțiunii sfântului care făcea orice lucru cu un dublu scop precis, ca să fie disprețuit și să salveze suflete: descrierea faptei și contextul întâmplării; fapta provocatoare; consecințele faptei lui Simeon; explicarea simbolică

[404] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 439: ,,Nu te teme, iubitul meu frate, pentru că ceea ce voiesc să fac, nu voiesc din voia mea, ci din dumnezeiasca poruncă. După aceasta vei cunoaște tu că lucrul meu este plăcut lui Dumnezeu, că mai înainte de moartea mea voi veni la tine, mă voi închina ție și te voi chema după mine și după puține zile mă vei ajunge".

[405] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 440: ,,Multe minuni a făcut după aceea acest plăcut al lui Dumnezeu. Gonea diavolii, cele ce aveau să fie le spunea mai înainte, tămăduia toate felurile de boli, izbăvea de năpraznice morți, pe cei necredincioși îi aducea la credință, iar pe cei păcătoși îi povățuia la pocăință. Dar oamenii nu puteau să cunoască sfințenia lui, Dumnezeu acoperindu-l, și, până la sfârșitul său, au socotit că este nebun și îndrăcit. El știa singur că lucrurile cele minunate ale sale, care se făceau cu darul lui Dumnezeu, trebuia să le acopere cu nebunia, care se arăta pe dinafară, precum va arăta cuvântul ce urmează. Dar să nu se smintească cineva auzind oarecare fapte necuviincioase și vrednice de râs, pe care le făcea acest sfânt în nebunia lui cea prefăcută, batjocorind lumea cea deșartă și trufașă".

a gestului și morala lui; o faptă nebunească săvârșită după o minune, atunci când era în pericol să i se dezvăluie sfințenia.

Din toate acestea vedem că Simeon avea în permanență grija de nu-și trăda înalta sa viață duhovnicească, și darurile cu care Dumnezeu l-a înzestrat, și deși le folosea pentru a-i ajuta pe oameni, le îmbrăca în haina nebuniei sau a stăpânirii demonice sau a împătimirii. Lucrul acesta îl explică Leontius arătând chipurile simulării lui Simeon, adică nebunia, îndrăcirea sau împătimirea[406].

De asemenea, o temă foarte importantă în viața Sfântului Simeon și, în general, a nebunilor pentru Hristos este cea confidentului sfântului, adică acea persoană care îi cunoaște cu adevărat viața și tainele ei, care știe că în spatele măștii de nebun demonizat sau împătimit este un om sfânt. Acea persoană în viața lui Simeon este diaconul Ioan, pe care Simeon l-a scăpat de la moartea la care era osândit fiind acuzat pe nedrept[407].

Intrarea lui Simeon în Emessa este făcută de către el ostentativ provocator, alegând pentru manifestarea nebuniei lui trei locuri extrem de publice pentru a-și manifesta nebunia, cu scopul vădit de a-și crea imaginea de nebun de la început: școala plină de copii de la intrarea în oraș, biserica orașului și piața publică de alimente. La intrarea în oraș, găsind pe o grămadă de gunoi un hoit de câine, l-a legat de cureaua sa și l-a târât după el trecând pe lângă școala din apropiere, unde copiii, văzându-l, au început să strige: Un călugăr nebun! (αββα μωρώς). A doua zi la biserică, luând cu sine nuci[408], a început să le arunce încercând să stingă lumânările

[406] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 448: ,,Iar când poporul începea a-l vedea ca pe un sfânt, îndată făcea ceva, care era semn arătat de nebunie. Pentru că uneori umbla șchiopătând, alteori sărind, alteori se târa pe pământ [...] iar la lună nouă se făcea îndrăcit. Încă făcea multe fapte neplăcute ochilor omenești și necuviincioase, arătându-se la toți că este nebun, ca să nu-l socotească nimeni sfânt".

[407] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, pp. 451-452: ,,El a avut conversații lungi și dese numai cu diaconul Ioan, însă l-a amenințat pe acesta cu mari chinuri în viața de apoi, dacă va dezvălui secretul său".

[408] Arthur de Vries (ed.), *Dictionary of Symbols and Imagery*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 105: ,,În cadrul miturilor, nuca este adeseori un simbol al înțelepciunii ascunse. Cu toate acestea, ca toate misterele, evocă o stare de ambiguitate: în folclorul unor popoare, diavolul poartă un sac de nuci"; cu siguranță gestul sfântului este simbolic, aici dorind să mustre în chip nebunesc formalismul credincioșilor prezenți la slujbă, care, deși aveau înțelepciunea Cuvântului întrupat în biserică, o risipeau pe aceasta prin superficialitatea actului liturgic și împrăștierea minții prin gândurile aduse de diavol.

cu ele, iar apoi s-a urcat în amvon și le arunca în capul femeilor din biserică, încât oamenii l-au scos afară. A alergat la piața publică răsturnând tarabele vânzătorilor de pâine încât aceștia l-au bătut foarte tare. De acum, imaginea de nebun pe care își dorea atât de mult să o dobândească era asigurată.

Sunt trei paliere importante ale simulării nebuniei lui: lipsa de rațiune, împătimirea și stăpânirea demonică, toate având același dublu scop: salvarea semenilor din patimi și înșelare și dobândirea smereniei. De multe ori sfântul apărea ca un om lipsit complet de discernământ, dar de fiecare dată intervine sentința morală care amintește de cuvântul Mântuitorului: ,,După roadele lor îi veți cunoaște" (Ioan 7,16). Se dezvăluie astfel că, în spatele lucrurilor aparent fără rost sau chiar provocatoare, Simeon urmărea un mare bine făcut aproapelui. Astfel, s-a angajat vânzător de linte la taraba unui om bogat, înșelat de erezia lui Sever. Nebunul a risipit toate dându-le la săraci, iar când nevasta omului bogat avea nevoie de cărbuni aprinși pentru foc, i-a luat în mâini fără să se ardă, după care i-a pus în haina sa tămâind prin casă. Aparentul comportament nebunesc a avut rodul urmărit: văzând minunea, acel om și cu soția lui au lăsat erezia lui Sever și au venit în Biserică[409]. Apoi a spart un vas cu vin de la un cârciumar pentru că prin străvedere știa că intrase un șarpe otrăvitor în el, iar când cârciumarul a început să-l cinstească a simulat că dorea să o siluiască pe soția lui, fapt care i-a atras o bătaie cumplită și oprobiul public, ceea ce de altfel Simeon căuta[410]. De multe ori împiedică oamenii sau aruncă cu pietre în ei, de fapt luptând cu un demon care îi ispitea și pe care doar Simeon îl vedea; sărută ochii copiilor, dar în felul acesta profețește care vor muri de ciumă și care vor scăpa; lovește fără înțeles coloanele unei clădiri, iar cele cărora el le-a strigat: tu să stai! au rămas în picioare la un mare cutremur care a venit în Emessa (Leontius îl situează în timpul lui Mauriciu), salvând mulți oameni[411]; ajută în taină săracii, iar atunci când este descoperită lucrarea sa îi amuțește pe cei care voiau să-i răspândească faima de milostiv[412].

[409] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 443.
[410] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 443: ,,Cu adevărat este îndrăcit și nu are minte, ba încă și curvar este, pentru că a vrut să o siluiască pe femeia mea. El mănâncă carne și face alte lucruri necuviincioase, ca unul ce nu are Dumnezeu" .
[411] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 444.
[412] I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 194.

Starea de împătimire a fost simulată de Simeon, care se arăta lacom și disprețuitor față de rânduielile Bisericii, mâncând cârnați atunci când nu se cuvenea, și făcea lucrul acesta ostentativ, înainte de Liturghie, ca să fie văzut și să fie ocărât ca lacom și neînfrânat. Bineînțeles că oamenii nu știau că el postise aspru înainte, fără să mănânce șapte zile[413].

Și mai șocantă este atitudinea sa în legătură cu patimile trupești[414]. Am văzut că și-a creat faima de desfrânat[415] încă de la început, simulând siluirea soției acelui hangiu. Apoi strâmba ochii fetelor cu care dansa și le cerea să le sărute pe ochi ca să-și capete din nou privirea normală. Cele care acceptau erau vindecate, iar cele care se îngrețoșau de sfântul rămâneau cu ochii strâmbi. Verdictul acestui comportament aparent absurd și crud, nedemn de un om al lui Dumnezeu, de a strâmba ochii fetelor (era de înțeles că putea face asta ori cu puterea lui Dumnezeu ori

[413] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 106: ,,Uneori, duminica, el lua un șir de cârnați și îi purta ca pe orarul unui cleric. În mâna stângă ținea muștar și mânca și ungea cu muștar buzele celor care veneau să glumească cu el".

[414] Acest exemplu, al acestei atitudini de convertire a prostituatelor o întâlnim des în aghiografie. În Pateric avem numeroase exemple de prostituate sau desfrânate convertite prin marea dragoste creștină a unor părinți cu viață sfântă care își puneau în joc ,,reputația" lor de oameni sfinți, riscând să fie văzuți în compania lor, cum s-a și întâmplat, de altfel, doar să le salveze sufletele pierdute. În Viața Sfântului Ioan cel Milostiv, scrisă de Leontius, capacitatea lui Vitalie de a converti o prostituată atestă, de asemenea, sfințenia sa. În același sens, povestirile care se concentrează asupra sfințeniei desfrânatelor schimbate privesc abandonarea căilor lor păcătoase ca pe o mărturie a sfințeniei; de văzut în acest sens: Elisabeth Hurley, ,,Women in Early Byzantine Hagiography", în Lynda L. Coon, Katherine J. Haldane și Elisabeth W. Sommer (eds.), *That Gentle Strength: Historical Perspectives on Women in Christianity*, Charlottesvill, University Press of Virginia, 1990, pp. 46–48.

[415] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 449: ,,Un protocomit oarecare, care petrecea aproape de Emessa, auzind de o viață ca a lui, a zis în sine: Mă duc să-l văd pe Simeon și să-l cunosc. Oare pentru Hristos se nevoiește sau cu adevărat este fără de minte? Deci, intrând în cetate și fiind aproape de casa femeilor desfrânate, a văzut pe o oarecare femeie de acolo, ducând pe stareț în casa lor, iar pe alta, bătându-l dinapoi cu curele. Protocomitul, smintindu-se, a zis în gândul său: Cine va crede, că acest mincinos monah nu păcătuiește cu aceste femei desfrânate? Aceasta zicând-o el în sine și fiind departe de el ca la o aruncătură de piatră, deodată starețul acela, alergând la protocomit și lovindu-l pe el peste obraz, și-a descoperit haina sa și, nerușinându-se, i-a arătat trupul său cel mort, sărind înaintea lui și zicând: Ticălosule, aici este zburdare? Protocomitul s-a mirat că, de departe, starețul i-a cunoscut gândul lui și l-a cunoscut pe el că este robul lui Dumnezeu, înnebunindu-se de bună voie pentru Hristos. El nu putea să spună aceasta cuiva, cu toate că voia. Căci cu oarecare putere, limba lui, ca a celorlalți, se ținea până la sfîrșitul sfântului".

cu puterea celui rău, o dilemă care i-a frământat mult pe conaționalii săi!), și vindecarea doar a unora, a venit tot de la Simeon, care a explicat faptul că fără acea infirmitate trupească acele fete ar fi dus în desfrânare pe mulți[416]. Suferința aparent nedreaptă venită prin mijlocirea nebunului pentru Hristos era de fapt calea salvării sufletelor lor.

Episodul care este cel mai des citat și analizat de către cei care ai studiat fenomenul nebuniei pentru Hristos și în special viața lui Simeon, este acela în care, la îndemnul diaconului Ioan, confidentul său, de a merge la baia publică[417] să se spele, Simeon s-a dezbrăcat de hainele sale, le-a pus pe cap și a intrat nu în baia bărbaților ci în cea a femeilor. După ce a ieșit de acolo, la întrebarea lui Ioan despre cum a putut să stea dezbrăcat în mijlocul femeilor, Simeon a spus: ,,Crede-mă frate, că precum stă un lemn în mijlocul lemnelor, așa am stat și eu în mijlocul lor. Nici nu am simțit că am trup, nici nu m-am gândit că am intrat la trupuri, ci toată mintea mea era în lucrul lui Dumnezeu"[418] .

În acest episod și în explicarea lui stă într-adevăr una dintre cheile duhovnicești ale înțelegerii nebuniei pentru Hristos. Nepătimirea (*apatheia*), pe care sfântul a atins-o a fost fundamentul pe care și-a zidit lucrarea nebuniei sfinte, dar apatheia nu în sensul lipsirii de orice simțăminte (nu în sens stoic), ci în sensul eliberării depline de patimi prin unirea cu Dumnezeu. Deci el era cu mintea la Dumnezeu nu pentru că era apatic ci deoarece era nepătimaș, mintea lui fiind unită prin rugăciune cu Dumnezeu.

Nu putem să nu remarcăm faptul că apatheia, în cazul lui Simeon, a venit nu doar ca urmare a efortului său de despătimire, ci, după strădaniile sale ascetice, s-a învrednicit să primească acest dar al nepătimirii prin intervenția Sfântului Nicon, povățuitorul și starețul care l-a călugărit, care, la rugămințile lui Simeon de a-l ajuta în lupta cu

[416] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 450: ,,De n-ar fi străbat Dumnezeu ochii lor, apoi ar fi întrecut cu desfrânarea lor toate femeile din Siria; dar pentru schimbarea ochilor lor, nu vor mai fi astfel".

[417] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 103: ,,În perioada bizantină timpurie era interzis bărbaților și femeilor să se spele laolaltă, interdicția fiind foarte strictă, mai ales pentru clerici"; a se vedea despre pericolul frecventării băilor publice: E. Mioni, ,,Il patrum spirituale di Giovanne Moscu", în *Orientalia Christiana Periodica,* XVI, 1960.

[418] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 453.

patima trupească, prin puterea lui Dumnezeu i-a luat această ispită[419]. Se vede de aici sinergia lucrării harice, așa cum o descrie teologia ortodoxă. Orice dar vine prin har, însă după strădania omului, care se face vrednic de acel dar. Deși aparent sfântul apărea ca un pătimaș, el lupta cu putere împotriva desfrânării altora. Promitea bani mulți prostituatelor pe care le vizita adesea, pentru a nu mai păcătui[420]. După aceasta, urmărea dacă ele își țin făgăduința, iar dacă nu o făceau, le mustra aspru și unele s-au îndrăcit până când și-au împlinit făgăduința față de sfânt. Concluzia aghiografului este sugestivă, arătând unul dintre scopurile nebuniei pentru Hristos: slujirea semenilor, salvarea sufletelor din păcat: ,,Astfel a mântuit sfântul pe multe femei desfrânate"[421]. Pe un tânăr care ajunsese la îndrăcire din cauza unei grave căderi în preacurvie, sfântul l-a lovit cu putere peste obraz spunându-i să nu preacurvească și alungând demonul. Deci vedem și în aceste cazuri ambivalența atitudinii nebunului pentru Hristos: simulând păcatul luptă cu păcatul, un lucru pe care evident doar cel chemat și dăruit de Dumnezeu pentru aceasta îl putea face.

Al treilea palier al simulării lui Simeon era îndrăcirea. Aghiograful său descrie comportamentul său și în același timp rostul său[422]. Ambivalența atitudinii sale, prezentă în toate actele împlinite de el, se vede în cazul simulării îndrăcirii. În timp ce el însuși se arăta ca un îndrăcit, avea o milă nespus de mare față de demonizați și adesea petrecea mult timp în preajma lor, iar Leontius ne spune că pe mulți i-a izbăvit de stăpânirea

[419] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 448: ,,Când eram în pustie și aveam multă supărare de patimile trupești și când mă rugam lui Dumnezeu cu lacrimi pentru ușurarea acelui război, mi s-a arătat Sfântul Nicon, zicându-mi: Frate, cum petreci? Eu i-am răspuns: Pătimesc rău, părinte, și de nu-mi vei ajuta, nu știu ce voi face, pentru că trupul mă muncește foarte mult. Starețul, zâmbind, a luat apă din Sfântul Iordan și mi-a turnat pe pântece; apoi, făcând semnul Sfintei Cruci, mi-a grăit: Acum ești sănătos! De atunci n-am mai simțit în mine poftă trupească, nici în somn și nici la arătare. Aceasta a mărturisit-o el acelui fericit diacon".

[420] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 448: ,,Dacă vei voi să-mi fii prietenă, iată, îți dau o sută de galbeni, numai să nu te mai dai la nimeni spre păcat".

[421] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 448.

[422] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 107: ,,Când era lună nouă, el se purta ca un lunatic, căzând pe brânci și zvârcolindu-se ca și cum ar fi cuprins de o criză de epilepsie [...] Însă orice lucru făcea, era luat drept unul dintre numeroșii inși care sunt îndemnați de către demoni să bolborosească și să facă profeții. Alții au spus că profețiile lui erau de la Satana, deoarece el însuși era cu adevărat nebun".

celui rău. Este de remarcat faptul că demonii strigau din cei îndrăciți, recunoscându-i sfințenia[423], așa cum îndrăciții din Gadara recunoșteau puterea lui Dumnezeu[424]. Este evident că demonii îi cunoșteau lucrarea tainică a lui Simeon, care ziua petrecea printre oameni prefăcându-se nebun, împătimit și îndrăcit iar noaptea era în stare de priveghere și rugăciune.

Un aspect important în viața Sfântului Simeon, cum, de altfel, observăm în viața tuturor nebunilor pentru Hristos, este atașamentul lui pentru dreapta credință și pentru Biserică, pentru că, deși ridiculiza uneori până la blasfemie formalismul slujitorilor Bisericii și a presupușilor mari râvnitori la post, dar care, de fapt, nu erau angajați cu adevărat în efortul de desăvârșire, el lucra, cu adevărat, pentru mărturisirea dreptei credințe. Exemplificative sunt întâmplările în care, prin puterea darurilor sale, a întors din erezie pe unii din Emessa, cum este cazul celor doi soți cu prăvălia de legume cuprinși de erezia lui Sever. Deși apare ca un neînvățat (Simeon, ca ceilalți nebuni pentru Hristos nu a scris nimic, el era nu teoreticianul teologiei academice ci împlinitorul teologiei practice), poate să îndrume pe doi monahi care erau la îndoială în legătură cu gândirea lui Origen (unul îl socotea rătăcit, celălalt spunea că nu poate vorbi astfel despre cele dumnezeiești decât un om al lui Dumnezeu). Povățuiți fiind către nebunul și simplul Simeon, aceștia nici n-au apucat să-l întrebe despre gândurile lor, că Simeon le și răspunde în stilul său ciudat (lovindu-l peste obraz pe cel atras de opera lui Origen), spunându-le limpede că Origen intrând mult în profunzimea sensurilor Scripturii s-a rătăcit în unele înțelesuri[425]. Iată adevărul credinței întărit de harismele sfinților. Cu siguranță că acești monahi, probabil oameni învățați de vreme ce îl citeau și analizau chiar pe Origen, nu ar fi putut fi convinși de Simeon prin argumente teologice, dar minunea descoperirii

[423] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 453: ,,Nebunule care batjocorești lumea, pentru ce ai venit să ne faci strâmbătate? Du-te de aici! Nu ești unul dintre noi, pentru că toată noaptea ne muncești și ne arzi".

[424] Matei 8, 29: ,,Ce ai cu noi, Iisuse, Fiul lui Dumnezeu? Ai venit aici mai înainte de vreme ca să ne chinuiești?".

[425] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 446: ,,Origen a intrat prea mult în mare, n-a putut să iasă din ea și s-a înecat în adânc! Duceți-vă de aici! Duceți-vă, că veți fi bătuți!".

gândului, harisma atât de evidentă a străvederii pe care o avea Simeon, i-a făcut deschiși spre cuvântul prin care nebunul lui Hristos le spunea simbolic, folosind metafora mării în sensul că Origen s-a adâncit prea mult în taine pe care nu le putea cuprinde cu mintea.

Deși nu părea el însuși a fi foarte riguros cu rânduielile Bisericii (nu este prezentat de aghiograf foarte des la slujbe, și când este prezent îi ridiculează pe cei din biserică, mănâncă ostentativ în Joia Mare ca să fie condamnat pentru lăcomie, deși fusese în post negru tot Postul Mare până atunci, mănâncă cârnați dimineața în pridvorul bisericii înainte de Liturghie, nu este prezentat ca participant la Sfintele Taine), el îi mustra pe oameni că nu merg destul de des la biserică și nu se preocupă să se împărtășească[426]. Ambivalența contradictorie este iarăși evidentă dar justificată. Pentru cei pe cale, lucrarea taumaturgică cu dimensiune liturgică a Bisericii este indispensabilă pentru mântuire. Pentru cei desăvârșiți, mijloacele de sfințire din Biserică sunt nu eliminate, ci transfigurate de prezența neîncetată a harului.

Sfârșitul vieții lui Simeon este la fel de contradictoriu ca întreaga sa viață. După ce îi comunică diaconului Ioan că l-a cercetat, în duh, în pustie pe fratele său de nevoință de odinioară și l-a văzut în chip tainic purtând pe cap o cunună pe care scria: cununa răbdării pustiului, îi mărturisește diaconului că i-a sosit chemarea pentru a primi și el mai multe cununi pentru mântuirea multor suflete. Apoi îi dă sfaturi de nejudecată a oamenilor, îndemnându-l să vină la coliba sa după două zile[427]. El a murit la coliba sa, în singurătate și în smerenia pe care atât de mult a căutat-o în viață. Înmormântarea sa este atât de simplă și de neconformă cu lucrarea sa măreață în Emessa: doi săraci, au venit să-l caute la coliba sa și găsindu-i trupul fără suflare, fără să-l spele, fără să-l gătească, fără slujbă, cântări, lumânări sau tămâie îl duc spre locul de îngropare al străinilor, mirându-se și ei de umila plecare din viață a nebunului pentru Hristos. Dumnezeu descoperă, însă, unui iudeu sticlar,

[426] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 106.

[427] Despre tema destul de des întâlnită a cunoașterii dinainte a sfârșitului vieții de către sfinți în perioada bizantină a se vedea Andrei Prohin, ,,Prezicerea decesului în hagiografia bizantină", în *Studia Universitatis Moldaviae* (Seria Științe Umanistice), Chișinău, XLIV (2011), nr. 4, pp. 67-74.

ce fusese convertit la creștinism de Simeon, că el este condus în cântări cerești de îngeri către groapă[428].

Diaconul Ioan, când îi cercetează mormântul, îl află gol, ca semn că îngerii i-au mutat trupul[429], poate ca semn al marii sale smerenii care voia ca nici după moarte să nu fie cinstit. Dumnezeu a scos însă lumina de sub obroc, căci după moartea lui Simeon toată lumea din cetatea Emessei a început să descopere în chip revelator faptele sale minunate pe care doar acum le înțelegea rostul[430]. Viața lui Simeon, scrisă de Leontius, se încheie cu un epilog care face o apologie a nejudecării, a îndemnului la a privi lucrurile sub rostul lor adânc. Însuși Simeon, vorbindu-i diaconului Ioan în una din ultimele lor convorbiri, îl îndeamnă pe acesta să prețuiască viața monahilor care se nevoiesc sincer pentru Dumnezeu, chiar dacă nu au ajuns la înălțimile lor duhovnicești și a oamenilor simpli din lume care trăiesc drept și cinstit, ducând o viață ancorată în duhul și rânduielile Bisericii[431].

Lucrarea lui Simeon este surprinsă atât de bine de aghiograful său, Leontius, care a scos în evidență cele două dimensiuni spre care se îndreaptă viața nebunilor pentru Hristos, slujirea semenilor și desăvârșirea proprie[432]. În lucrarea slujirii semenilor, el se jertfea după

[428] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 457: ,,Fericit ești, nebunule, că neavând oameni să-ți cânte spre îngropare, ai pe cerești puteri care te cinstesc cu cântări".

[429] Tema dispariției trupului sfinților după moarte se regăsește în viețile unor sfinți nebuni pentru Hristos, aghiograful Leontius de Neapolis inaugurând aceasta în Viața lui Simeon.

[430] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 457: ,,toți oamenii din Emessa, deșteptându-se ca din somn, au început a-și aduce aminte și a-și spune unul altuia lucrurile cele minunate ale plăcutului lui Dumnezeu, proorociile și viața lui cea mult chinuită. Atunci au cunoscut că nebunul nu era nebun, ci mai înțelept decât toți înțelepții acestui veac și cel ce părea că este păcătos era drept și cuvios, dar sub chipul cel de nebunie și de păcătos, își acoperea înaintea oamenilor viața sa cea înțelepțită de Dumnezeu și plăcută Lui".

[431] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 455: ,,Te rog însă pe tine, frate, ca pe nimeni din cei săraci, mai ales din monahi, să nu-i defăimezi, nici să-i ocărăști. Deci, să știe dragostea ta, că mulți dintre dânșii, prin pătimirea cea rea, sunt curățiți și strălucesc ca soarele înaintea lui Dumnezeu. Între unii ca aceştia mulţi sunt sfinţi mari, pentru că i-am văzut venind în cetate şi împărtăşindu-se cu Trupul şi cu Sângele lui Hristos şi făcându-se ca aurul cel curat".

[432] Vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 101: ,,Dreptul a făcut unele din faptele sale pentru mântuirea celorlalți și din milă față de ei, însă pe altele le-a făcut ca să-și ascundă strădaniile sale duhovnicești [...]. Aceasta, a fost în general, scopul

cuvântul apostolului Pavel, făcându-se tuturor toate[433], și în același timp îndrepta viciile umane într-un efort de primenire a trupului eclesial[434].

III.3.2. Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos din Constantinopol (sec. IX-X)

III.3.2.1. Contextul istoric și teologic al celei de a doua etape a manifestării nebuniei pentru Hristos în Bizanț

După viața Sfântului Simeon, redactată de Leontius la mijlocul secolului al VII-lea, fenomenul nebuniei pentru Hristos nu se mai manifestă pregnant, existând doar sporadic mențiuni sumare sau chiar episodice despre această nevoință. Serghei Ivanov consideră că acest lucru se datorează unui cumul de factori, atât istorici și sociali cât mai ales din punct de vedere religios[435]. Pe de o parte, așa cum sublinia și Ioan Kovalevsky, nebunia pentru Hristos este un martiraj asumat de dragul semenilor într-o epocă a compromisului spiritual și a decadenței morale, iar noile condiții socio-istorice au slăbit dorința și necesitatea unor astfel de manifestări. Invazia arabă, ce a condus la cucerirea marilor centre de manifestare ale nebuniei pentru Hristos (zona Egiptului monastic, Emessa, Amida Asiei Mici), a readus într-o oarecare măsură condiția mărturisitoare din creștinismul primar, ce făcea manifestarea condiției creștine asumată integral și rodnic. Tulburarea falsei păci, a comodității și superficialității, pe care o făceau nebunii pentru Hristos, nu mai era actuală, pentru că ei nu mai aveau o liniște socială pe care să o zguduie.

Un alt moment de cotitură în atitudinea Bisericii și a societății, implicit față de nebunii pentru Hristos, l-a constituit, așa cum am arătat, Sinodul Trulan din 692, care întregea canonic Sinoadele ecumenice

înțelepciunii lui Simeon: întâi de a salva suflete, [...], și în al doilea rând scopul său a fost să-și ascundă propria virtute și să nu fie socotit demn de slavă și cinste".

[433] I Corinteni 9, 22: ,,Tuturor toate m-am făcut, ca măcar pe unii să-i mântuiesc!".

[434] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 457: ,, [...] pe unii, pentru necurăție; pe alții, pentru furt; iar pe alții, pentru călcare de jurământ. Pe unii îi mustra de-o parte, iar pe alții, înaintea tuturor. Altora le spunea prin pildă lucrurile cele rele, ca să-și cunoască greșeala lor, iar pe alții îi ocăra pentru fărădelegile făcute. Astfel, oprea toată cetatea de la păcatele cele de moarte, aducând popoarele întru simțire și la pocăință".

[435] A se vedea această analiză la S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 116-119.

anterioare. Disciplina bisericească avea nevoie de reguli într-o societate marcată încă de practici magice, superstițioase și reminiscențe păgâne. În combaterea acestora a căzut și nebunia pentru Hristos, atitudine favorizată de fenomenul falsei nebunii sfinte, a mulțimilor de pseudo-saloi[436] care, profitând de faima și cinstea autenticilor nebuni pentru Hristos în societatea bizantină, creau o atmosferă de neorânduială în biserici și în societățile creștine, fapt ce a dus la condamnarea lor prin canonul 60[437]. Este evident faptul că, după Sinodul Trulan, atitudinea societății bizantine față de nebunia pentru Hristos s-a schimbat, deja termenul salos căpătând o puternică conotație peiorativă, cum o să vedem exprimată chiar de Sfântul Teodor Studitul la începutul secolului IX, care îi avertiza pe monahi că a fi călugăr înseamnă mai mult decât a purta veșminte negre și a avea o barbă lungă, pentru că aceste lucruri le poate face și un actor sau un salos[438].

Un alt factor important al slăbirii manifestării nebuniei pentru Hristos a fost evident apariția controversei iconoclaste ce a adus și prigoana iconoclaștilor. Veacul al VIII-lea a fost marcat de lupta pentru cinstirea icoanelor care de fapt însemna lupta pentru mărturisirea lui Dumnezeu făcut om, fapt ce a dus la reapariția condiției martirice ce nu lăsa loc pentru formalism și delăsare în manifestarea vieții spirituale.

Scurtele episoade care apar despre astfel de manifestări trimit ori la atitudini sporadice, cum este cazul ascetului Teodul, menționat de *Menologium Basilianum* [439], care se prefăcea nebun doar când dorea să-și ascundă darurile spirituale, fie la cazuri prezentate negativ, așa cum sunt redate în viața Sfântului Grigorie Decapolitul[440].

[436] ,,Pseudo-saloi" este termenul îndeobște folosit în aghiografie pentru a desemna pe falșii nebuni pentru Hristos.

[437] A se vedea *Concilium Quinisextum* (FC 82): 250/252, în *PG* 137, 716 C– 716 D, apud C. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 68.

[438] Sf. Teodor Studitul, *Magna catechesis*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 125.

[439] Ascetul Teodul când vorbea cu un om ,,îi spunea despre intențiile sale ascunse și, prefăcându-se nebun, îi dădea în vileag fărădelegile și îl întorcea spre pocăință"; vezi *Menologium Basilianum*, în *PG*, 117, 192.

[440] În viața Sfântului Grigorie Decapolitul se vorbește despre un călugăr care s-a prefăcut a fi demonizat și care ajunsese să fie pus în lanțuri fiind foarte agresiv. Sfântul Grigorie Decapolitul îi dezvăluie prefăcătoria spunându-i : ,,Frate, nimic bun nu poate veni din înșelătorie". În celălalt caz se vorbește cum diavolul a luat chipul unuia dintre nebunii

Și mai șocant și dezonorant pentru înțelesul bizantin al lui salos este manifestarea blasfematoare a împăratului Mihail al III-lea (856-867), descrisă de Theophanes Continuatus în Cronica sa[441], care, înconjurându-se de un grup de blasfematori, imitau Liturghia în batjocoră, jucând rolul mitropolitului de Koloneia sau chiar a patriarhului. Toate celelalte evenimente relatate, imitarea ironică a evenimentelor biblice, imitarea cercetării femeilor așa cum făceau nebunii pentru Hristos, trimit cu gândul la posibilitatea ca blasfemiatorul împărat să se fi manifestat ironic și batjocoritor chiar la adresa nebunilor pentru Hristos, dar prin aceasta de fapt și lui Dumnezeu.

După această perioadă în care salosul era cel puțin privit cu rezerve, nebunia pentru Hristos revine ca o temă și ca o prezență constantă în viața societății bizantine. În secolul al X-lea, împăratul Leon al VI-lea vorbea despre nebunia pentru Hristos ca o modalitate de vindecare a trufiei, îndemnând pe cel care este ispitit de mândrie să aleagă această cale[442].

Iată deci că nebunia pentru Hristos a reînceput să fie considerată ca o nevoință ascetică onorabilă, fapt confirmat și de prezența într-un calendar din secolul IX al Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos[443]. Și mai elocventă în acest sens este prezența în sinaxarele secolului X a lui Pavel din Corint, care a trăit în secolul IX și despre care aflăm mai multe dintr-un canon alcătuit în cinstea sa[444], apărut în secolul X, cu data de cinstire 11 noiembrie, din care aflăm că Pavel a mers această cale ce i-a deschis drumul către împărăția lui Dumnezeu[445].

orașului („salon", iată termenul folosit peiorativ), și care a sărit asupra Sfântului ca să-l rănească, acesta scăpând prin invocarea numelui lui Hristos; vezi Georgios Makris (ed.), *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites*, Stuttgart – Leipzig, 1997, pp. 102-106; în limba română vezi Ioan I. Ică jr., *Viața Sfântului Grigorie Decapolitul, dosar hagiografic*, Editura Deisis, Sibiu, 2017.

[441] Vezi manuscrisul lui Teophanes Continuatus în *Vaticanus Graecus*, 167, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 119.

[442] A. I. Papadopoulo-Kerameus, *Varia graeca sacra*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 125: „Dacă deșteptăciunea unui om îi insuflă mândrie și închipuire de sine, să se înveșmânte în nebunie pentru Hristos".

[443] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 125.

[444] Canonul se poate găsi în J. Schiro (ed.), *Analecta Hymnica Graeca*, III, Roma, 1972, pp. 346-355.

[445] În legătură cu nebunul pentru Hristos Pavel din Corint a se vedea S. Ivanov, „St. Paul the Corinthian, Holy Fool", în E. Kountura-Galake (ed.), *The Heroes of the Orthodox Curch: The Saints*, Atena, 2004, pp. 39-46.

Tot din secolul IX provine *Viața Sfântului Grighentie*, în care se relatează legat de persoana sfântului, despre patru persoane localizate de autorul vieții la Morino, Agrigentum, Cartagina și Roma[446], care au manifestat nebunie pentru Hristos, în care se văd aceleași caracteristici principale ale nebunilor sfinți: evitarea cinstirii de către oameni, masca nebuniei, harisma profeției, comportamentul provocator. În toate aceste cazuri, autorul evaluează pozitiv nebunii pentru Hristos, acest lucru arătând că încă din secolul IX, nebunia pentru Hristos revine în conștiința colectivă ca nevoitori aleși ai lui Dumnezeu. Dar cel care va reface demnitatea lui salos și va crea o nouă paradigmă în evaluarea acestui fenomen și un nou model chiar mai răspândit și mai popular decât cel al Sfântului Simeon la care s-a raportat și probabil l-a urmat, este Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos din Constantinopol.

III.3.2.2. Autorul, datarea istorică, sursele aghiografice și receptarea vieții Sfântului Andrei Salos în spațiul ortodox

Deși *Viața Sfântului Andrei Salos*[447] este construită după tiparul

[446] Sunt cercetători care consideră că toate aceste persoane erau de fapt din Constantinopolul lui Grichentie, localizarea dată de autor fiind dată speculativ, cu scop didactic; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 130.

[447] Pentru viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos a se vedea: Nichifor, patriarh de Constantinopol, *Βίος και πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ διὰ Χριστὸν σαλού*, în *PG*, 111, 628A-888D; apoi ediția critică a textului este realizată de Lennart Rydén, care în două volume importante, unul cu textul critic și traducerea în engleză, altul cu importante considerații pe baza textului, aduce o importantă contribuție la studiul vieții lui Andrei Salos: Lennart Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool*, II, Uppsala, 1995; Sarra Murray, *A Study of the Life Andreas, the Fool for the Sake of Christ*, Borna, Leipzig, 1910; J. Grosdidier de Matons, ,,Les thèmes d édification dans la Vie d'André Salos", în *Travaux et Mémoires*, IV , Paris, 1970, pp. 277-328; John Wortley, ,,The Relationship between the Vita and the Cult of St. Andrew Salos", *Analecta Bollandiana,* 90, 1972; Cyril Mango, ,,The Life of St. Andrew the Fool Reconsidered", în *Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 12, 1982, pp. 295-312; în limba română: ***, *Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*, trad. de Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, București, 2002, care folosește ediția Migne, și *Viața lui Andrei Salos* după două manuscrise, unul din secolul XVII de la mănăstirea Dionisiou, Athos și altul editat la Ierusalim în 1912, având la bază manuscrise din codici sinaitici; vezi Nichifor, *Viața Sfântului și de Dumnezeu purtătorului părinte Andrei cel nebun pentru Hristos*, trad. de Constantin Fădur, Editura Stella Orientalis, Iași, 2014, https://www.academia.edu/15383710/Viata_Sfantului_Andrei_cel_nebun_pentru_Hristos; de asemenea: Cătălina Velculescu, *Nebuni întru Hristos, Viața Sfântului Andrei Salos în vechile manuscrise și tipărituri românești*, Editura Paideia, București, 2007.

paradigmatic al Vieții lui Simeon Salos, primul mare salos din aghiografie și model pentru toți ceilalți, această viață scrisă de Nichifor a întrecut cu mult în popularitate și răspândire pe cea a lui Leontius. Doar din perioada bizantină a secolelor X-XV se păstrează 30 de manuscrise ale vieții sfântului, iar din perioada post-bizantină sunt peste 80 de manuscrise[448]. Influența acestei vieți asupra spiritualității ortodoxe din spațiul rus a fost semnificativă, pusă evident în legătură cu sărbătoarea Acoperământului Maicii Domnului (la ruși Pokrov), fiind numeroase manuscrise care au circulat despre viața lui, iar pelerinii ruși de la Constantinopol, unde erau în perioada medievală două mănăstiri închinate Sfântului Andrei Salos[449], considerau că atunci când se închinau acolo erau ca acasă, în special cei din Novgorod, unde era o biserică ridicată în cinstea lui încă din secolul XIV. Deși în lumea greacă a existat o rezervă serioasă în legătură cu persoana, istoricitatea și viața Sfântului Andrei Salos, fapt ce a dus la neînscrierea lui în Calendarele Bisericii, manuscrisele numeroase, prezența sa în Sinaxare chiar grecești[450] precum și cultul său, legat în special de sărbătoarea Sfântului Acoperământ, ne duc la sugestia că partea a doua a textului despre viața sa are un puternic caracter alegoric; anume, viziunea lui Andrei Salos, a ridicat controverse în gândirea teologică și în conștiința eclesiastică, ce s-au extins apoi asupra vieții și persoanei sale.

Autorul vieții este, așa cum reiese din textul complet al vieții sfântului, preotul Nichifor, de la marea biserică Aghia Sofia din Constantinopol, care spune că l-a cunoscut personal pe Sfântul Andrei și i-a redat viața așa cum l-a cunoscut, precum și dialogurile lui cu Epifanie și descoperirea lui Andrei din relatările lui Epifanie[451]. Dacă textul vieții lui Andrei Salos este conform cu realitatea istorică, atunci paternitatea acestei Vita aparține unui singur autor care se prezintă ca preot al marii biserici Aghia Sofia. După alte păreri exprimate de critica

[448] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 134.

[449] G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinopole in the 14 and 15 Centuries*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 135.

[450] Sinaxarium Constantinopole îl menționează pe Andrei ,,salus" la data de 28 mai; vezi H. Delehaye (ed.), *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae,* Propylaeum ad Acta Sanctorum (*AASS),* Novembris, Bruxelles, 1902, p. 1052.

[451] A se vedea L. Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool,* p. 28.

aghiografică, Nichifor ar fi doar cel care a prelucrat mai multe surse despre Andrei Salos, menționea că i-a cunoscut pe Andrei și Epifanie venind din dorința de a da mai multă credibilitate textului. Lennart Rydén consideră că autorul vieții Sfântului Andrei Salos nu a fost martor ocular[452], cum la fel se pronunță și Cristian Münch în studierea fenomenului influenței lui Andrei Salos asupra nebuniei pentru Hristos din Rusia[453]. În același sens se exprimă și cercetătoare română Cătălina Velculescu, care se bazează și ea mai mult pe analiza lui Rydén, după cum subliniază într-una din notele de subsol ale studiului său despre manuscrisele în limba română ale vieții Sfântului Andrei Salos[454]. Alți cercetători, începând cu Conrad Janning (traducătorul în limba latină a textului grecesc, în Acta Sanctorum) consideră mărturia lui Nichifor, contemporan al sfântului Andrei, ca fiind autentică, mutând perioada istorică[455]. Aceeași opinie, a faptului că Nichifor, care a auzit mărturia chiar din gura sfântului Andrei o îmbrățișează și arhimandritul Ignatie, autorul editării în limba greacă a vieții lui Andrei Salos după textele vechi grecești[456]. De altfel, chiar Lennart Rydén subliniază faptul că Nichifor era un nume foarte obișnuit în secolul X în Constantinopol, dar foarte rar în secolul VII și cu atât mai puțin în secolul V, remarcând în același timp faptul că vocabularul autorului este cel al unui *koine* din secolul X[457]. De asemenea, Irina Goraïnoff, în al său studiu despre

[452] L. Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool*, p. 58.

[453] C. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 71. Christian Münch merge de fapt pe linia lui L. Rydén în ceea ce privește autorul și istoricitatea textului, dar în același timp scoate în evidență alte păreri care certifică veridicitatea autorului, în schimb mută acțiunea povestirii în secolul IX-X.

[454] Cătălina Velculescu, *Nebuni întru Hristos,* p. 20: ,,Din analiza scrierii însăși s-a ajuns la concluzia că Nikephoros și Andrei nu sunt contemporani", concluzie evident bazată pe părerile lui Rydén, după cum cercetătoarea română mărturisește în nota de subsol.

[455] C. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 71.

[456] Vezi Ignatie, ,,Introducere", în ***, *Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*, pp. 7-8: ,,Scriitorul vieții Sfântului Andrei este Nichifor, preotul Bisericii Sfânta Sofia, care a fost și părintele său duhovnicesc. A fost singurul care a cunoscut tot adevărul despre nebunia lui cea prefăcută, despre modul înalt de viață și de asceză și despre stările lui duhovnicești intime foarte înalte și tainice."

[457] Autorul studiului se referă la limba greacă veche specifică acelui timp, care dă un indiciu important asupra timpului scrierii. Vezi L. Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool*, p. 58.

nebunia pentru Hristos în tradiția ortodoxă subliniază și ea contradicțiile dintre dorința autorului de încadrare timpurie a vieții lui Andrei Salos cu informațiile ce decurg din analiza internă a textului (raportarea la Sfântul Simeon Salos ce a murit la sfârșitul secolului VI, menționarea în text a saracinilor și agarenilor care în secolul V nu tulburau liniștea Constantinopolului, existența izvoarelor aghiografice târzii, toate după secolul X), situează și ea perioada istorică a Vieții lui Andrei Salos în timpul lui Leon al VI-lea (secolul IX-X)[458].

Dincolo de aceste considerații bazate pe critica externă și cea internă a textului, care merită menționate, subliniem că pentru scopul studiului nostru nu este atât de importantă corelarea tuturor datelor, pentru că așa cum am subliniat aghiografia nu este nici istorie exactă, deși utilizează informații istorice și nici știință lingvistică, deși creațiile aghiografice sunt valoroase inclusiv pentru studiul lingvistic. Trebuie să subliniem, pentru importanța studiului teologic, mărturia autorului acestui text, care se prezintă ca un apropiat al sfântului, căruia nebunul pentru Hristos îi dezvăluie taine înalte, cum ar fi vederea Raiului[459].

În ceea ce privește data scrierii și implicit a vieții sfântului, există mai multe ipoteze. Autorul, Nichifor, vorbind despre Andrei, spune că a trăit în timpul împăratului Leon[460]. Unii l-au identificat cu Leon I cel Mare (457-474) lucru pe care, așa cum vom vedea, ar dori să-l sugereze autorul, alții îl menționează pe Leon al VI -lea cel Înțelept (886-911). Nichifor, prin toate amănuntele de ordin istoric pe care le oferă în text, dorește să situeze viața Sfântului Andrei în secolul V, indiciile cronologice și descrierile Constantinopolului indicând perioada

[458] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 39.

[459] Nichifor, *Βίος και πολιτεία*, *PG* 111, 677; Nichifor, *Viața Sfântului*: „Cât timp binecuvântatul Andrei mi-a povestit aceste lucruri, uitasem de mine însumi. Chipul lui părea din altă lume și chiar mirosul acelor flori minunate ale Raiului ieșeau încă din el. Mi se părea că sfinții îngeri au venit acolo unde ne aflam și tămâiau nevăzuți. L-am rugat multă vreme să-mi spună măcar unul dintre acele cuvinte pe care le auzise, dar n-am putut să-l înduplec. Nu știu de ce, dar poate pentru că ele aparțineau doar Domnului și binecuvântatului Andrei. Așa ne-am bucurat de cele cerești în acea noapte. Dimineața, fericitul a plecat iarăși spre coridoarele și străzile cetății, făcându-și obișnuitele nebunii și suferind în cuptorul lumii".

[460] Nichifor, *Βίος και πολιτεία*, *PG*, 111, 629 : „[...] a strălucit în Constantinopol, în timpul domniei măritului și iubitorului de Dumnezeu împărat Leon".

bizantină timpurie[461]. Astfel, se amintește de întâlnirea cu Sfântul Daniil Stâlpnicul, care a murit în 493; apoi, despre Sfânt ni se relatează faptul că a mers la biserica dintâi a Sfinților Apostoli, distrusă în timpul revoltei Nika (ianuarie 532) și reconstruită cu strălucire deosebită de un alt împărat (anume de Iustinian, 527-565); autorul amintește apoi pe un alt apropiat al sfântului, care va deveni un personaj important al Vieții, și anume Epifanie, căruia Andrei i-a profețit că va ajunge patriarh[462], identificat de cercetarea aghiografică cu patriarhul Epifanie (520-535). Ca să-și întărească ipoteza cronologiei în secolul V, autorul citează doar din părinți ai Bisericii anteriori acestei epoci, cum ar fi Sfântul Atanasie cel Mare, Ipolit sau Sfântul Vasile cel Mare. De asemenea, Lennart Rydén[463] observă că Nichifor a scris *Vita* cu litere majuscule, dând astfel de înțeles că fusese scrisă înainte de introducerea scriptului minuscul și în același timp evită să dea detalii toponimice sau elemente arhitecturale detaliate[464]. Cyril Mango sugerează pentru scrierea vieții Sfântului secolul VII, aducând argumente de ordin istoric sau analiza internă a textului[465].

Pe de altă parte, analiza stilului și în special anacronismele sugerează o dată mai târzie. Cel mai important indiciu în acest sens este asemănarea

[461] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 136.

[462] Nichifor, *Viața Sfântului*: „Fiule, nu ești tu oare Epifanie? Apoi fericitul i-a proorocit în Duhul Sfânt: Cunoaște aceasta, fiule, că vei ajunge Patriarh al acestei cetăți"; anumite surse susțin însă este Poliefctos (956-970), prăznuit pe 5 Februarie.

[463] Pentru opinia că *Viața* aparține secolului X a se vedea studiul: Lennart Rydén, „The Date of Life of Andreas Salos", în *DOP*, Washington, 32 (1978), precum și considerațiile din volumul editat la Uppsala, care însoțește textul critic.

[464] L. Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool*, p. 63.

[465] Potrivit lui Cyril Mango, *Vita Andrei* aparține tradiției pre-iconoclastice a aghiografiei și titlurile și monedele care apar în ea corespund la ceea ce ne putem aștepta în perioada următoare, între mijlocul secolului al VII-lea și începutul secolului al VIII-lea. Acest lucru este valabil și pentru imaginea vieții urbane, pe care Mango l-ar descrie ca fiind unul dintre obiceiurile antice târzii în decădere. La început a atribuit Viața sfârșitului acestei perioade, dar mai târziu (c. 680-695), observând că tonul extrem de moralist al VA pare să reflecte spiritul Consiliului Quinisext, că absența oricărui semn al unei amenințări arabe imediate se potrivește perioadei de răgaz pentru Imperiu. A se vedea în acest sens Cyril Mango, „The Life of St. Andrew the fool Reconsidered", în *Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, XII (1982), nr. 2, pp. 297-313.

pe care autorul o face cu comportamentul Sfântului Simeon Salos[466], care este datat cu claritate în secolul VI, și care se constituie ca model pentru Andrei Salos. Deci dacă autorul a fost contemporan cu Sfântul Andrei, de la care a auzit mărturia vieții lui, atunci Andrei Salos nu putea trăi în secolul V, de vreme ce Nichifor face referire la el. De altfel, cel mai vechi manuscris cuprinzând viața lui Andrei este din secolul X, după cum relevă S. Murray[467].

Adăugându-se la aceste argumente, avem și următoarele puncte de vedere care consolidează ca reper cronologic al vieții Sfântului Andrei Salos secolul X: cel al patrologului grec Panaiotis Hristu, consemnat de arhimandritul Ignatie în *Introducerea* sa la *Viața Sfântului Andrei*, care susține la rândul său că Sfântul Andrei a trăit în perioada sec. IX-X[468], viața fiindu-i scrisă de Nichifor în secolul X (ca persoană apropiată a sfântului), precum și cel al bizantinologului Alexander Kazhdan, care susținea că deși momentul exact alcătuirii Vieții rămâne neclar, secolul X este cel mai probabil[469]. Rămâne enigmatică dorința autorului de a-l plasa pe Sfântul Andrei în secolul V. Menționăm aici remarca bizantinologului și istoricului Serghei Ivanov, care vede în aceasta posibilitatea ca aghiograful, prin subterfugiile istorice și cronologice pe care le pune în text, să fi vrut să evite interdicția canonică ce a venit odată cu Canonul Sinodului Trulan din 692[470], situarea vieții sfântului în secolul V ferindu-l astfel de urmările canonului ce a venit la sfârșitul secolului VII. Putem adăuga aici și atmosfera deloc neclară a secolului X din Constantinopol față de fenomenul nebuniei pentru Hristos, reflectată și în scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog, pe care un cleric în ascultare canonică, așa cum era Nichifor, nu putea să o evite. Vorbind despre sursele aghiografice pentru cercetarea vieții Sfântului Andrei

[466] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, ed. a II-a, Editura Mănăstirii Sihăstria, 2005, p. 37: ,,Drept aceea, ziua alerga pe ulițe ca un nebun, asemănându-se întru toate Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos, iar noapte în rugăciuni petrecea."

[467] Sarra Murray, *A Study of the life of Andreas: The Fool for the Sake of Christ*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 137.

[468] Ignatie, ,,Introducere", p. 8.

[469] Paolo Cesaretti, ,,The life of St Andrew the Fool by Lennart Rydén: vingt ans après", în *Scandinavian journal of Byzantine and modern Greek studies*, Lund, II (2016), p. 32.

[470] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 137.

Salos, acestea se fundamentează în principal pe manuscrisele cu Viața Sfântului Andrei despre care am văzut că sunt destul de numeroase. Atât textul din Acta Sanctorum[471] cât și cel din Patrologia Graeca[472] folosesc codici sinaitici și aghioriți[473].

Cătălina Velculescu remarcă faptul că există o diferență de conținut între diferitele manuscrise care cuprind Viața Sfântului, menționând că sunt peste 100 de manuscrise grecești[474]. Unele redau varianta în care biografia este înțesată cu dialogurile lui Andrei cu Epifanie sau cu descoperirile lui Andrei, altele redau separate Viața de Dialoguri sau de textul numit Apocalipsa lui Andrei. Dintre manuscrisele păstrate, cele mai multe provin din secolele XIV-XVII din Muntele Athos, semn că acolo era dezvoltat un cult al Sfântului Andrei Salos, dar trebuie să menționăm că prima traducere s-a făcut în secolul XI în georgiană, iar apoi în secolul XII s-a făcut traducere în slavonă[475], răspândirea vieții ajungând, probabil sub influență grecească, până în sudul Italiei, la Calabria, unde se atestă un manuscris grecesc din secolul XI-XII, menționat de Lennart Rydén[476]. De asemenea, cercetătoarea română Cătălina Velculescu menționează faptul că primele traduceri în limba română se fac în secolul XVIII, deși viața sfântului era cunoscută în lumea cărturarilor români, folosind probabil variante grecești sau slavone[477].

---

[471] A se vedea *AASS*, ediția din 1969, Bruxelles, cu data de 28 mai (data cinstirii lui în Occident), unde Sfântul Andrei este trecut ,,Andrei stultus".

[472] Nichifor, *Βίος και πολιτεία*, *PG*, 111, 628-888.

[473] Traducătorul și redactorul român al vieții Sfântului Andrei Salos, Constantin Fădur, relevă faptul că în general sunt folosiți codicii aghioritici care erau cunoscuți și des utilizați, dar menționează și pe cei de la Sinai, vorbind despre variantele vieții Sfântului Andrei. Găsim mărturii și în *Limonariu* (*PG* 87, 2932-2936). O ediție specială a fost tipărită de Augustin de la Iordan (Ierusalim, 1912), conținând și o slujbă a Sfântului, care a fost copiată din Codexul Sinaitic 17-C, sub numărul 543 folios 1α-186α. Această ediție a fost retipărită de ieromonahul Evgenios Lemones (Atena, 1933). Viața a mai fost tipărită de Soterios Schoinas (Volos, 1961), variantă ce a fost luată din Codicii 230 și 259 de la Mănăstirea athonită Dionisiu; https://www.academia.edu/15383710/Viata_Sfantului_Andrei_cel_nebun_pentru_Hristos.

[474] Cătălina Velculescu, ,,Narr in Christo (salos, jurodivyj) und die Rumänische tradition", în *Revue des Études Sud-est Européennes*, București, XLII (2004), p. 92.

[475] C. Velculescu, *Nebuni întru Hristos*, pp. 24-25.

[476] L. Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool*, p. 86.

[477] L. Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool*, pp. 26-27.

Cert este faptul că impactul vieții Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos a fost major în aghiografia acestui tip de nevoință aparte în spiritualitatea ortodoxă. Este evident că a întrecut în popularitate și relevanță Viața Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos, care a fost cel mai probabil cunoscută lui Nichifor, din moment ce face referință la nebunul pentru Hristos din Emessa. Influența Vieții lui Andrei s-a manifestat în mod deosebit în spațiul lumii slave, în directă legătură cu dezvoltarea liturgică a sărbătorii Pokrovului (Acoperământul Maicii Domnului), bazată pe relatarea din viața Sfântului, ceea ce dă greutate și conținut teologic tezei istoricității personajului.

Deși, așa cum subliniază Gagliardi, în secolele XII-XIV, numele lui Andrei Salos este menționat în calendarele liturgice, iar în Constantinopol erau în perioada medievală cel puțin două biserici închinate lui, așa cum amintesc pelerinii ruși, în calendarele Bisericii Greciei el nu a fost trecut, rezerva față de persoana sfântului venind probabil din textul *Apocalipsa lui Andrei*, care însoțește Viața lui. Acest lucru s-a transferat și în practica Bisericii Ortodoxe Române, care nu îi menționează o zi de pomenire în calendare, dar în schimb este conținut textul vieții lui în Viețile Sfinților[478], pentru data de 2 octombrie, în directă legătură, evident, cu sărbătoarea Acoperământului Maicii Domnului de pe 1 Octombrie. De asemenea, sunt redate fragmente din Viață sau din Dialogurile cu Epifanie în Proloage[479]. În schimb, în spațiul rus, Mineiele lui Macarie din secolul XVIII, conțin o variantă a vieții în forma ei complexă[480], iar Sfântul Andrei apare în calendare și are slujbă alcătuită.

[478] Astfel apare în Viețile Sfinților, ediția citată apărută la Editura mănăstirii Sihăstria, ediție retipărită și adăugită cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române; de asemenea apare în ediția: ***, *Viețile sfinților pe tot anul*, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2020.

[479] ***, *Proloage*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, ediție nouă, revizuită, vol. II, București, 2013.

[480] C. Velculescu, *Nebuni întru Hristos*, p. 40.

III.3.2.3. Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos, după biograful său Nichifor [481]

Autorul vieții vorbește la început despre un bărbat din Constantinopol care se numea Teognost, care avea demnitatea de protospătar (*Protospatharios*)[482], ajungând mai târziu și general în părțile Răsăritului. Între robii pe care îi avea la curtea lui ajunge și un scit (*Σκύθης*)[483] pe nume Andrei, care datorită calităților sale intelectuale și duhovnicești ajunge un fel de secretar al lui Teognost. Aghiograful ne subliniază încă de la început că Andrei era iubitor al cărților sfinte și al slujbelor bisericești, având o aleasă viață de rugăciune, ceea ce a atras invidia vrăjmașului diavol, care se va ridica împotriva lui cu o mare ispită pentru a-l tulbura[484].

Încă de la început, remarcăm că nu se spune nimic despre viața anterioară venirii sale la Constantinopol. Dacă în cazul lui Simeon, aghiograful Leontius a delimitat clar viața de asceză a lui Simeon ca pregătire și fundament pentru nebunia pentru Hristos, în cazul lui Andrei știm doar că era un râvnitor în lucrarea duhovnicească. Andrei nu era nici monah nici cleric, și nici nu va deveni, ceea ce lărgește aria semantică a fenomenului nebuniei pentru Hristos, cale care nu era destinată doar

[481] Pentru a fi sistematici, în studiul prezent vom folosi pentru prezentarea vieții sfântului ediția *Viețile sfinților*, ediția citată, chiar dacă este o variantă prescurtată, dar este edificatoare pentru viața sfântului. Pentru descrierea și semnificația dialogurilor cu Epifanie sau ,,apocalipsul lui Andrei", vom folosi traducerea în limba română a textului grecesc editat de mănăstirea Paraklitu, sub îngrijirea arhimandritului Ignatie. De asemenea, după cerințe, vom face referire la textul grecesc din *PG* sau ediția critică a lui L. Rydén.

[482] Nichifor, *Viața Sfântului*; traducătorul și editorul Constantin Fădur, în nota *4*, remarcă faptul că Protospatharios (primul între spătari) a fost o demnitate a ierarhiei imperiale, un titlu conferit, de obicei, membrilor Senatului. Prima menționare a termenului o avem din anul 718. Până în secolul X, a fost un titlu acordat mai ales comandanților provinciilor. Din secolul X, titlul desemna două grupuri: eunucii și bărboșii.

[483] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 32. ,,Σκύθης", Sciții, erau o populație nomadă care au migrat din stepele eurasiatice ajungând o vreme și în Sciția Minor. De subliniat însă este faptul că sciți era denumirea pe care bizantinii o dădeau popoarelor nomade în general. Varianta în limba română dă termenul de ,,slovean" care este evident tributar sursei din limba slavonă care a stat la baza traducerii.

[484] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 32.

monahilor ci, iată, și mirenilor. Singura condiție esențială era viața aleasă și chemarea lui Dumnezeu

Prima întâmplare relatată din viața lui va constitui și începutul nebuniei sale sfinte. Vrășmașul diavol îi bate puternic în ușă în timp ce Andrei era la rugăciune, ceea ce îl sperie foarte tare (semn că încă nu era desăvârșit în calea sa și nici nu era conștient de chemarea care va veni). Ceea ce va urma va constitui un laitmotiv al vieții sale. Andrei este un străvăzător căruia Dumnezeu prin vedenii îi descoperă calea. Discursul alegoric se va întâlni ca un fir roșu în tot textul vieții sale, și va cuprinde și dialogurile cu Epifanie și mai ales descoperirea sa cu conținut eshatologic. Astfel, în vis el vede lupta dintre puterile Luminii și cele ale întunericului[485] și trei cununi strălucitoare pregătite pentru cel care va lupta și-l va birui pe vrăjmaș. Un tânăr luminos (care era Hristos) îl învață pe Andrei cum să lupte cu arapul înfricoșător (diavolul)[486], pe care de altfel l-a biruit[487]. Răsplata a fost primirea cununilor cu îndemnul a se face nebun pentru Hristos: ,,De astăzi

[485] Același limbaj alegoric îl întâlnim în Pateric; nu semnifică în nici un caz că întâmplările au caracter mitic, doar că înțelesul lor este simbolic, dar lupta este cât se poate de reală și ea poartă în spiritualitatea ortodoxă denumirea de ,,război nevăzut", tocmai pentru că el nu este perceptibil decât oamenilor duhovnicești și de către cei cu conștiința trează, iar deplinătatea acestui război se descoperă doar celor înaintați duhovnicește sau pentru sprijinirea pe calea desăvârșirii a celor foarte râvnitori; a se vedea în acest sens din viața lui avva Moise, care și el a avut viziunea acestui război nevăzut la începutul nevoinței sale de sfințenie; a se vedea ***, *Patericul egiptean*, p. 169: ,,Luptat a fost odată avva Moise spre curvie foarte. Și nemaiputând să șadă în chilie, s-a dus și l-a vestit pe avva Isidor. Și l-a rugat pe el bătrânul ca să se întoarcă la chilia sa dar nu a primit, zicând : nu pot avvo. Și luându-l cu sine l-a suit pe casă și i-a zis: ia aminte la apus. Si luând aminte, a văzut mulțime nenumărată de diavoli, tulburându-se și gâlcevindu-se ca să bată război. Zis-a lui iarăși avva Isidor: caută și spre răsărit și ia aminte. Și a căutat și a văzut mulțime nenumărată de sfinți, îngeri slăviți. Și a zis avva Isidor: iată, aceștia sunt cei trimiși sfinților de la Domnul spre ajutor, iar cei de la apusuri, sunt cei ce bat război cu noi. Deci mai mulți sunt cei cu noi. Și așa, mulțumind lui Dumnezeu, avva Moise a luat îndrăzneală și s-a întors la chilia sa".

[486] În întâmplările duhovnicești din viețile părinților pustiei adesea diavolul se arată în chip de arap negru, înfricoșător. În acest fel apare și în vedenia lui avva Antonie cel mare; vezi ***, *Patericul egiptean*, p. 18.

[487] Tema luptei cu taberele vrășmașilor este foarte des utilizată în limbajul vechilor creații aghiografice. Limbajul alegoric folosit nu însemna că lupta nu este reală și că personajele sunt imaginare, ci vedeniile sfinților închipuiau de fapt întreaga luptă care se dă pentru fiecare suflet, luptă cât se poate de reală, pe baza cuvântului Sfântului Apostol Pavel: ,,Lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, [...] ci împotriva duhurilor răutăților care sunt în văzduh" (Efeseni 6,12).

Îmi vei fi prieten și-al Meu frate. Luptă așadar lupta cea bună și nu iubi nimic din lucrurile acestei lumi. Fă-te nebun de dragul Meu (γίνου σαλός δι' έμέ) și îți voi da averile nepieritoare din Împărăția Mea"[488]. Acesta este momentul declanșator al nevoinței lui pe calea nebuniei pentru Hristos, chemarea pe care a primit-o de la Hristos. Dacă, în cazul lui Simeon, acesta doar amintește că a primit această chemare de la Dumnezeu, în cazul lui Andrei aghiograful relatează și cum s-a petrecut aceasta, subliniind că din acel ceas s-a făcut nebun pentru Hristos[489].

Autenticitatea experienței duhovnicești a lui Andrei este certificată în cele ce urmează, pe de o parte pe calea cunoscută la asceți, adică confruntarea gândurilor cu duhovnicul, și pe de altă parte prin descoperire de sus. Aghiograful mărturisește că a doua zi a venit la duhovnic (deci se poate presupune în chip rezonabil că, cel puțin în acel moment, Nichifor era părintele duhovnicesc al lui Andrei), spunându-i descoperirea din vedenie, Nichifor mărturisind că a simțit bună mireasmă, semn al prezenței harului, și l-a îndemnat pe Andrei să meargă pe calea nebuniei sfinte. A doua încredințare vine în chip deosebit, pentru că, după ce este considerat de toți nebun (își tăiase hainele și stătea lângă fântână), este dus la biserica Sfintei Anastasia, unde erau cei nebuni sau demonizați, fiind ajutați duhovnicește și îngrijiți. Andrei încă se întreba dacă este cu adevărat voia lui Dumnezeu să meargă pe această cale anevoioasă. În vedenie i se descoperă Sfânta Anastasia care trecea în chip tainic pe la bolnavi și care atunci când ajunge la Andrei spune că Andrei a fost vindecat de Hristos și nu mai are nevoie de vindecare[490].

Războiul nevăzut în Viețile sfinților este uneori cât se poate de văzut și de simțit. Manifestarea unui creștinism care luptă doar ideatic și discursiv cu răul ca principiu este departe de realitatea luptelor duhovnicești ale nevoitorilor, a căror luptă cu diavolul era cât se poate de personală și directă. Lupta cu duhurile rele care se materializează pentru

[488] Nichifor, *Βίος και πολιτεία*, *PG* 111, 637.

[489] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 34.

[490] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 35: „Învățătorul lui i-a spus încă mai înainte: «Fă-te nebun de dragul Meu și îți voi da averile nepieritoare din Împărăția Mea». Învățătorul l-a vindecat, deci nu mai are nevoie de vindecare. Ci va fi un vas ales al Domnului, sfințit și iubit în Duhul Sfânt".

a-i tulbura pe sfinți este adesea descrisă în viețile pustnicilor și asceților. Aceste atacuri directe care luau forma unor lupte fizice ale demonilor veneau la marii asceți după ce aceștia biruiau multele ispite și astfel atrăgeau mânia diavolului, cum este descris de exemplu în viața Sfântului Antonie cel Mare[491] și a altor mari nevoitori. Vedem și din exemplul Sfântului Antonie că lupta directă cu diavolul, care se manifesta fizic, intervenea atunci când rolurile se inversau. Dacă la început nevoitorul se teme de diavol, după creșterea sa în desăvârșire, diavolul începe să se teamă de el și de sfințenia lui. Acest lucru s-a întâmplat și în cazul Sfântului Andrei care a fost atacat cu furie de diavol, dar a fost biruit prin intervenția miraculoasă a Sfântului Ioan Evanghelistul pe care Andrei l-a invocat în rugăciuni[492]. Această luptă cu diavolul care a fost biruit este o ultimă încredințare din partea lui Dumnezeu pentru calea nebuniei lui sfinte, dar Mântuitorul îl avertizează că viața trăită cu El și pentru El, mai ales în chipul acestei nevoințe, este suferință și Cruce, și abia apoi urmează răsplata în împărăția lui Dumnezeu. Urmează pentru Andrei patru luni în care stăpânul său Teognost l-a mai ținut lângă el, iar după ce a văzut că lui Andrei nu i-a trecut nebunia îl lasă să plece. Aghiograful său Nichifor îl descrie subliniind dimensiunile în care se manifesta nevoința lui, simulând adică lipsa de judecată, îndrăcirea și împătimirea.[493]

Calea nebuniei pentru Hristos este mucenicie asumată de dragul lui Hristos și al semenilor. Dacă în cazul lui Simeon, acesta a pornit la nebunia sfântă după ani îndelungi de nevoință în pustiu și după ce a dobândit

---

[491] Jean Brémond, *Părinții pustiei*, trad. de Marinela Bojin, Editura Nemira, București, 2002, p. 69: ,,Împotriva lui Antonie, la începutul vieții virtuoase, diavolul s-a folosit de cele dintâi curse pe care de obicei le seamănă împotriva celor tineri: iubirea de plăceri. Aceste ispite fiind biruite, el a uneltit și altele, mai puternice, născând năluciri necuvioase și înfricoșătoare și încercând să-i înspăimânte cu felurite zgomote și urlete de fiare. Învinși și de această dată, diavolul l-a atacat direct, lovindu-l cu furie și umplându-l de răni, lăsându-l aproape mort. Iar toate acestea le făcea pentru că, fiind vrăjmașul neamului omenesc, voia să-l despartă de dreapta lui hotărâre și pentru că se temea ca nu cumva Antonie să ia stăpânire pustia cu nevoința lui".

[492] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, pp. 35-36.

[493] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 36: ,,Unii îl batjocoreau ca pe un nebun, alții îl goneau, scârbindu-se de sine ca de un câine mort; alții îl socoteau că este îndrăcit, copiii și cei tineri glumind, îl băteau pe fericitul, iar el toate le răbda și se ruga pentru cei ce îl supărau".

apatheia prin multe osteneli, în cazul lui Andrei lipsa de desăvârșire și de nepătimire este suplinită prin marea dragoste pentru Dumnezeu. Apatheia, care în spiritualitatea ortodoxă nu este niciodată doar strădania ascetului, ci mai ales darul Domnului, la el vine ca un dar din partea lui Hristos pentru a putea împlini misiunea între oameni. Numai așa a putut să batjocorească lumea, ca Simeon Salos, nu în sensul disprețuirii lumii ca creație a lui Dumnezeu, ci în sensul lepădării de deșertăciunea ei[494].

Nichifor, aghiograful său, va reda în continuare diverse întâmplări din viața Sfântului Andrei care relevă rolul său în mijlocul oamenilor din Constantinopol. Toate se vor desfășura pe aceeași dublă dimensiune: slujirea semenilor prin darurile duhovnicești cu care era înzestrat și acoperirea minunilor de comportamentul nebunesc pentru a-și păstra haina smereniei.

Faptele milosteniei le ascundea sub forma nebuniei și chiar a comportamentului violent. Când dădea ce primea el la săraci, se prefăcea că scapă banii în fața lor iar după aceea îi făcea să-i adune de pe jos prefăcându-se că îi bate, împlinind astfel într-un chip aparte îndemnul Mântuitorului de a face milostenia în taină[495]. Era astfel în contrast teribil cu faima de miloși pe care o căutau falșii creștini ai Constantinopolului care trâmbițau în auzul și văzul tuturor presupusa lor bunătate. Dormea cu câinii, asumându-și umilința unei condiții umane desfigurate de păcat pe care o simboliza astfel. În același timp, prin darul străvederii, biciuia fărădelegile cetății, cum este cazul jefuitorilor de morminte, încercând să-l abată de la calea cea rea pe unul dintre ei, care a fost pedepsit prin orbire[496].

Tot prin darul străvederii, sfântul trăia experiența unei alte lumi, care îi descoperea adevărul din spatele faptelor omenești, și realitatea stării duhovnicești a sufletelor, chiar și la plecarea din această lume. Este cazul unui dregător bogat care era înmormântat cu mare fast, în alai de slujitori și cu multe lumânări aprinse și fum de tămâie aleasă. Trist tablou pentru un trist suflet care pleca nepregătit și nepocăit din lumea aceasta, iar diavolii îi batjocoreau pe oamenii care îl cinsteau pe acel dregător,

[494] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 36: „[...] așa pătimea cel de bună voie mucenic și așa, nebunul, își bătea joc de lume; căci cei nebuni ai lui Dumnezeu sunt mai înțelepți decât oamenii".

[495] Matei 6, 3: „Tu însă când faci milostenie, să nu știe stânga ta ce face dreapta".

[496] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 38.

spunând: ,,Cum îi cântați unui câine: ,,Cu sfinții odihnește sufletul robului Tău?!"[497]. În această priveliște doar nebunul pentru Hristos este cel care vede starea acelui suflet și află de la îngerul său păzitor, că dregătorul fusese de fapt un desfrânat, adulter, sodomit, zgârcit și nemilostiv, închipuit și plin de slavă deșartă[498].

Sfântul condamna duplicitatea unor oameni care, în timp ce afișau o părută preocupare pentru viața spirituală, se complăceau în același timp în patimi. Este cazul unui boier care se prefăcea că merge noaptea la slujbă la biserică dar de fapt mergea la desfrânare, și pe care Andrei l-a mustrat pentru a-l îndrepta[499]. Conștiința acelui boier nu a lucrat și el a murit în păcat. Însă, în cazul unui monah care era cinstit de oameni ca sfânt și care primea danii pentru a le împărți săracilor, dar care de fapt a început să iubească arginții, mustrarea sfântului a dat rod, acest monah împărțind tot ce avea la săraci spunând apoi că nu mai are nevoie de spini străini[500].

O altă dimensiune a lucrării nebunului pentru Hristos era îndreptarea desfrânaților și a prostituatelor, sfântul exprimându-se clar că nu se pretinde un mustrător al viciilor ci caută îndreptarea păcătoșilor[501]. Astfel, el a avertizat pe tinerii desfrânați de urmările păcatelor lor, pe famenul sodomit care se complăcea în păcat, pe prostituatele la care a intrat cu scopul de a le îndrepta, manifestându-și nepătimirea în fața ispitei trupești. Apare iarăși tema însoțirii cu păcătoșii pentru a-i scoate din fărădelegi, simularea împătimirii (oamenii văzându-l la bordel), și detașarea de cele trupești prin apatheia, care apare acum explicit manifestată la Andrei, pe care prostituatele încercau din răsputeri să-l ademenească, acestea ajungând să constate că Andrei este cu totul nepătimitor[502]. Andrei, însă, prin rugăciune,

[497] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 38.

[498] Nichifor, *Viața Sfântului.*

[499] ***, *Viețile sfinților pe octombrie*, p. 41: ,,Vicleanule desfrânat și batjocoritor de biserici, care te prefaci că mergi la biserică și zici: «mă duc la Utrenie! » și tu faci lucrurile spurcate ale satanei?".

[500] ***, *Viețile sfinților pe octombrie*, p. 44.

[501] Nichifor, *Viața Sfântului*: ,,Scopul meu nu este să-i mustru pe păcătoși, ci să-i aduc la drumul cel drept care merge spre cer".

[502] Nichifor, *Viața Sfântului*: ,,Acesta este mort, sau de lemn, sau de piatră".

alungă pe diavolul desfrânării pe care doar el îl vedea, din acest episod relevându-se concepția ortodoxă despre patimă: patima este puternică pentru că are un duh care o stăpânește. Lupta cu patimile nu este împotriva unei idei, ci este personală, împotriva duhurilor rele.

Nebunii pentru Hristos își ascundeau viața virtuoasă sub chipul nebuniei, a îndrăcirii și a patimilor. Am văzut că, în cazul lui Andrei Salos, aghiograful său, după mărturia lui, îi era și părinte duhovnicesc. În afară de el, vor mai fi două persoane pe care sfântul le-a întâlnit și cărora li s-a descoperit starea lui duhovnicească: o femeie credincioasă pe nume Varvara, care l-a văzut pe sfânt ca un stâlp de văpaie strălucind, dar care a fost oprită să spună acest lucru prin puterea lui Dumnezeu și prin cuvintele lui Andrei[503], și de asemenea un tânăr pe nume Epifanie[504], pe care sfântul l-a strigat pe nume fără să-l cunoască, și care îi va deveni cea mai apropiată persoană, profețindu-i că va ajunge patriarh în Sfânta Cetate (adică în Constantinopol)[505]. Epifanie va fi cel care îi va cunoaște în amănunțime toată lucrarea lui duhovnicească, lui îi va transmite Andrei toate descoperirile sale primite prin vedere duhovnicească și cu el va avea dialogurile care sunt consemnate în viața sa.

Sunt două momente de mari descoperiri duhovnicești ale Sfântului Andrei Salos. Este interesant că ele vin în urma unor profunde acte de umilire pe care sfântul le-a primit cu mare smerenie. Într-o iarnă grea, după două săptămâni de ger cumplit în Constantinopol, Andrei, care era alungat de toți și sălășluia pe străzi, și-a căutat puțină căldură lângă un câine, dar acesta s-a dus de acolo. Reacția sfântului este de primire a acestei cumplite umilințe, smerindu-se cu gândul că și câinii se scârbesc de el[506]. Simțindu-și sfârșitul aproape iminent, sfântul este răpit în chip tainic

[503] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 41: ,,Păzește-mi taina Varvaro, ca nimănui să nu spui ceea ce ai văzut până ce voi trece în locul cortului cel minunat, până la casa lui Dumnezeu".

[504] După cronologia sugerată de aghiograful Nichifor, acesta ar putea fi probabil, Epifanie, Patriarh de Constantinopol (520-535), prăznuit de Biserică pe 25 August. După perioada istorică a scrierii vieții cum reiese din studiul criticii aghiografice, este vorba de Poliefctos (956-970), prăznuit pe 5 Februarie.

[505] Nichifor, *Viața Sfântului.*

[506] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie* p. 45: ,,O, cât de păcătos ești, ticălosule, că nu numai oamenii, dar și câinii se scârbesc de tine".

pentru a vedea Raiul, ajungând până la al treilea cer[507], învrednicindu-se chiar de vederea Domnului Iisus Hristos[508].

Al doilea moment important al descoperirilor dumnezeiești din viața lui Andrei este legat de arătarea Maicii Domnului cu Sfântul ei Acoperământ într-un paraclis din Biserica Vlaherne[509]. Sfinții Andrei și Epifanie, se pare din text că doar ei, au văzut în timpul privegherii de noapte pe Maica Domnului, înconjurată de alai de sfinți, cum se roagă Fiului ei pentru toată lumea, întinzând maforiul[510] ei ca un acoperământ peste cei ce erau în biserică.

Nebunii pentru Hristos nu-și făceau niciodată ucenici, în sensul îndrumării altora pe această cale, nu încurajau pe nimeni să adopte felul lor comportamental fiind pe deplin conștienți că această cale de nevoință nu poate fi urmată de cineva care nu are chemare și încredințare dumnezeiască pentru aceasta. Un episod din viața sfântului Andrei este deosebit de edificator în legătură cu acest aspect. Un rob al lui Epifanie, fiu duhovnicesc al lui Andrei, își dorea să urmeze calea sfântului. Cunoscând prin străvedere gândurile lui, Sfântul Andrei începe, vorbind în siriacă prin puterea duhului, limbă pe care în mod natural nu o cunoșteau nici unul[511], o conversație cu acel tânăr pentru

[507] Nichifor, *Βίος και πολιτεία*, *PG*, 111, 635.

[508] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, pp. 46-48.

[509] Nichifor, *Viața Sfântului*; editorul vieții Sfântului Andrei, menționează aici în nota de subsol că paraclisul Soros se afla în partea de sud a Bisericii Vlaherne, unde se păstrau veșmântul Maicii Domnului și o parte din Brâul ei; vezi nota *100*: ,,Vlaherne, cuprinzând o biserică și un palat, se afla în partea de nord-vest a Constantinopolului, unde exista și un izvor. Se crede că biserica a fost înălțată de împărăteasa Pulheria (cca. 450). Leon I i-a adăugat o capelă circulară (Hagia Soros, adică racla relicvariului) în care a fost adus și așezat Acoperământul, acest eveniment prăznuindu-se pe data de 2 Iulie. Palatul imperial a fost construit ceva mai la înălțime, cam în anul 500. În partea sudică a bisericii Vlahernei era situată Capela Soros, unde se găsea Acoperământul Fecioarei (esthes). Brâul Fecioarei (zonee) a fost așezat în biserica Chalkoprateia de împăratul Arkadios. În timpul lui Iustin al II-lea, brâul a fost așezat în propriul *soros*, această mutare prăznuindu-se de către Sfânta Biserică pe 31 August".

[510] Maforiul (traducere în textul românesc), era veșmântul care acoperea capul și umerii. Este neclar dacă maforionul Fecioarei este același lucru cu Acoperământul ei (esthes).

[511] Această harismă a vorbirii și înțelegerii în alte limbi a fost prezentă în creștinism în special la apostoli atât timp cât propovăduirea Evangheliei la neamuri necesita acest lucru. Această harismă nu s-a mai manifestat apoi atât de pregnant dar nu a dispărut

ca doar ei doi să înțeleagă. La solicitarea acelui tânăr de a primi harisma nebuniei pentru Hristos, Sfântul Andrei îi răspunde că nu este pregătit să poarte o asemenea cruce și că este mai potrivit să rămână în lucrarea virtuților[512]. La insistențele tânărului, Sfântul îi dă pe moment această harismă, dar începând acesta să se comporte nebunește, Epifanie s-a tulburat gândindu-se că îl va supăra pe tatăl său, astfel că Sfântul îl readuce pe tânăr la starea firească.

În Constantinopolul secolului IX-X, după experiența falșilor nebuni sfinți și după tradiția canonică încetățenită, astfel de nevoitori erau priviți cu mare suspiciune, salos care în Siria creștină după Simeon și până în secolul VII în Constantinopol era un titlu de glorie a nevoitorilor, acum reprezenta o ofensă și o jignire. De teama celor ce erau pseudo-saloi, nici nebunii pentru Hristos autentici nu mai erau recunoscuți, cum a fost și cazul lui Andrei Salos, care s-a confruntat cu adversitatea, respingerea și prigoana semenilor, care iată se îndoiau de sinceritatea chiar a celui care va deveni cel mai celebru nebun pentru Hristos[513].

Sfârșitul pământesc al sfântului conține similitudini multiple cu cel al lui Simeon, la care de altfel Sfântul Andrei face referire când îi spune lui Epifanie că nu i se va găsi trupul pentru că va fi mutat, cu cel al fericitului Simeon, care a trăit înainte de el[514]. La fel ca în cazul lui Simeon Salos, Andrei Salos își cunoaște dinainte momentul morții, îi spune acest lucru

cu totul din viața Bisericii. Este cunoscută relatarea din viețile sfinților care redă întâlnirea (contestată istoric de unii) dintre Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Efrem Sirul, cei doi vorbind deși unul știa limba greacă, iar celălalt siriaca, iar Sfântul Efrem a primit darul de a vorbi și înțelege limba greacă, rostind o ectenie în această limbă; vezi ***, *Viețile sfinților pe luna ianuarie*, ed. a II-a, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2005, p. 599.

[512] Nichifor, *Viața Sfântului*: „Nu poți suferi sudorile și ostenelile acestei virtuți, pentru că această cale este foarte strâmtă. Rămâi mai bine aici, așa cum ești, cu evlavie și modestie și să înveți de la stăpânul tău virtutea și toate celelalte pe care le cere mântuirea. Fugi de desfrânare, de adulter, de pomenirea de rău și de toate celelalte patimi"; a se vedea și textul grecesc în Nichifor, *Βίος και πολιτεία*, *PG*, 111, 710.

[513] Nichifor, *Viața Sfântului*: „Când oamenii din oraș l-au văzut au spus: „Uite, iată un alt nebun întru Hristos. Alții au spus: Nu aceasta este calea nebunilor pentru Hristos. Unii au simțit milă pentru el, alții l-au lovit peste cap și l-au scuipat în scârbă".

[514] Aici avem cel mai important indiciu al faptului că viața Sfântului Andrei nu poate fi situată în secolul V așa cum sugera aghiograful Nichifor, devreme ce Sfântul Simeon Salos a trăit în secolul VI.

confidentului său Epifanie (la fel cum a spus Simeon diaconului Ioan), îl îndeamnă pe acesta să păstreze taina până la moartea sa, iar trupul a fost luat în chip miraculos prin voia lui Dumnezeu[515]. Îi dă sfaturi lui Epifanie cum să fie ca slujitor al lui Dumnezeu[516], încheind dialogul lor cu o rugăciune pentru lume și în special pentru Epifanie.

Ceea ce este specific vieții lui Andrei Salos este rolul predominant în text a lui Epifanie care nu este doar un simplu confident al sfântului, ci devine el însuși un personaj principal al Vieții, unele capitole din Viață având în centru doar pe Epifanie, cum sunt: Dialogul lui Epifanie cu filozofii, Vedenia lui Epifanie sau Războiul trupesc a lui Epifanie[517]. Tot Epifanie este partenerul de dialog duhovnicesc cu Sfântul Andrei, o parte distinctă oarecum a Vieții, care de altfel a și fost editată separat de multe ori, deși în manuscrisele vechi dialogurile teologice sunt intercalate în Viața sfântului. Din toate aceste dialoguri reiese nu doar o înțelegere temeinică a Sfintei Scripturi, dar și o cunoaștere mai presus de fire, un tip de cunoaștere harismatică, pentru a tâlcui părți greu de înțeles din Scriptură, cum ar fi etapele creației și taine adânci ale teologiei precum deofiinţimea Tatălui cu Fiul.

Același Epifanie este cel care ascultă descoperirea Sfântului Andrei despre semnele vremurilor și sfârșitul lumii, așa-numita (de critica aghiografică) *Apocalipsă a lui Andrei*. În Sinaxarul editat de Sfântul Nicodim Aghioritul, pentru ziua de 28 mai, într-o notă amplă, autorul importantei colecții filocalice explică de ce nu dă informații despre viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos, și acest lucru este cauzat de secțiunea din Viață care se referă la descoperiri despre când și cum va sfârși această lume. De aceea, menționează că această viață, deși este o compoziție mare, nu a fost publicată (probabil se referă la lumea greacă) pentru că ea conține profeții și simboluri care sunt privite cu îndoială.

[515] Nichifor, *Viața Sfântului*, p. 238.

[516] Unul dintre sfaturi privește profetic despre demnitatea de arhiereu a lui Epifanie; a se vedea *Viața Sfântului și de Dumnezeu purtătorului părinte Andrei cel nebun pentru Hristos,* pp. 240-241: „Ia aminte, fiul meu! De fiecare dată când vei voi să hirotonești pe cineva, să nu ai în vedere prietenie sau dar, cu părtinire; nici rugămințile, nici frumusețea exterioară, nici înțelepciune. Nici acestea, fiul meu, ci să cercetezi virtutea și să hirotonești oameni care se vor nevoi pentru dreptate, credință și adevăr."

[517] Titlurile aparțin ediției în limba română; a se vedea notele editorului în limba greacă.

Se știe că în timpul antichității târzii, în Răsărit au apărut mai multe scrieri cu caracter apocaliptic[518] care aveau în centru preocuparea pentru căderea Constantinopolului și pentru sfârșitul lumii. În secolul X, acestea circulau destul de mult și cu destulă popularitate, fiind reluate apoi în secolele XIV și XV. Distrugerea Constantinopolului este descrisă în această descoperire a lui Andrei, vorbind despre biserica Aghia Sofia și despre cetatea care se va scufunda, rămânând doar o coloană pentru că are în ea puse piroanele de la Răstignirea Domnului. De la sfârșitul cetății sfinte, descoperirea lui Andrei trece la sfârșitul lumii, lupta între Hristos și antihrist, despre biruința lui Hristos, învierea și judecata din urmă.

Cercetătorii aghiografiei încadrează această secțiune a Vieții într-o sinteză a presupuselor profeții care circulau în Bizanț în epocile anterioare. Este sugerată astfel compilarea mai multor surse de către aghiograf, care era familiarizat cu astfel de documente apocaliptice timpurii, încercând să le dea autoritate prin încadrarea lor în viața lui Andrei, în virtutea cunoașterii charismatice.

III.3.3. Viața Sfântului Vasile cel Nou (Constantinopol, sec. X)

III.3.3.1. Literatura bizantină de tip vizionar-eshatologic și contextul teologic al secolului al X-lea în Constantinopol

Perioada bizantină a nebuniei pentru Hristos este marcată de trei mari texte aghiografice care aduc în lumină nebunii pentru Hristos și viața lor. Primul este cel referitor la Sfântul Simeon Salos (secolul VII), al doilea cuprinde viața Sfântului Andrei Salos (jumătatea secolului X), iar al treilea, din a doua jumătate a secolului X, tot din Constantinopol, este textul despre viața Sfântului Vasile cel Nou. În ceea ce privește creația aghiografică și teologică a secolului X din zona constantinopolitană,

[518] În acest sens, a se vedea studiile: John Wortley, „The political significance of the Andrews-Salos Apocalypse", în *Byzantion*, Bruxelles, XLIII (1973), pp. 248-263; Andrei Prohin, *The components of the prophetical discourse at St. Andrew the fool for Christ*, International Conference of Young Researchers, Chișinău, VII (2009), nr. 5-6; M. Smith, „On the history of Αποκαλυπτω and Αποκαλυψις", în D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen, 1989, pp. 9-20.

vedem că în cadrul așa numitei aghiografii populare, cu un puternic accent de literatură vizionară sau literatură apocaliptică bizantină[519], se înscrie atât Viața Sfântului Andrei care conține vedeniile despre Înfricoșata Judecată, și descoperirile lui despre sfârșitul lumii cât și Viața Sfântului Vasile cel nou care conține descoperirea Teodorei despre vămile văzduhului. Paul Magdalino, care a adus în atenție literatura bizantină a secolului X, scoate în evidență faptul că această literatură apocaliptică s-a dezvoltat în două mari momente: secolul X, legat de așteptarea eshatologică a anului 1000 și secolul XV, legată de previzibila cădere a Constantinopolului, cetatea sfântă în conștiința bizantinilor[520]. Însă tot din secolul X, în direcția aceleiași preocupări pentru relatarea despre sfârșitul lumii se înscrie, e drept, ca un corp textual aproape distinct, și Viața Sfântului Nifon al Costanției, care cuprinde, ca Viața Sfântului Andrei Salos, o viziune a Judecății de apoi.

Această viață a Sfântului Nifon[521] prezintă interes pentru prezentul studiu nu doar în prisma faptului că este o creație aghiografică cu caracter vizionar[522], ci și pentru că aduce, prin mențiunile pe care le face despre nebunia pentru Hristos (chiar dacă au caracter episodic) un argument în plus în susținerea ideii de reconsiderare în spiritualitatea bizantină a secolului X (cel puțin la Constantinopol), a acestei nevoințe. În această Viață se relatează despre doi nebuni, unul dintre ei, un călugăr și un tâlhar pocăit amândoi etiopieni, care au avut manifestări asemănătoare cu nebunii pentru Hristos. Călugărul etiopian, care nu schimba niciodată apa din dovleacul ce îl folosea ca vas, se prefăcea nebun când cineva venea la el, dar avea darul străvederii, văzând gândurile și intențiile oamenilor. Al doilea, un fost tâlhar din Hysia,

[519] A se vedea în acest sens Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, Los Angeles, London, 1985; Paul Magdalino, „The Year 1000 in Byzantium" în Paul Magdalino (ed.), *Byzantium in the Year 1000*, Leiden, Boston, 2003, pp. 233- 270.

[520] P. Magdalino, „The Year 1000 in Byzantium", p. 244.

[521] ***, *Sfântul Nifon al Constanțianei, un episcop ascet*, trad. de Petroniu Tănase, Mănăstirea Sihăstria, 1994.

[522] Andras Kraft scoate în evidență 50 de texte care se păstrează în 688 de manuscrise din literatura bizantină cu specific vizionar sau apocaliptic (așa cum este descris de bizantinologii moderni); Vezi Dragoș Bahrim, „Viața Sfântului Nifon al Constanțianei, vederea Înfricoșatei Judecăți", în *Teologie și viață*, SN, Iași, anul XXX (2020), nr. 9-12, p. 205.

era considerat de toți nebun, bolborosind mereu vorbe fără înțeles, dar când a fost o secetă mare, doar rugăciunile lui au adus ploaia[523]. Importantă este aici paradigma nebuniei sfinte care se respectă și în aceste cazuri: nevoitori care se comportă nebunesc, par fără judecată, stârnesc ori dispreț ori milă, dar au daruri mari duhovnicești. Această valorizare pozitivă a nebuniei trimite la schimbarea mentalității sociale și a creației aghiografice: *salos nu mai este un titlu defăimător ci poate fi iarăși un titlu de glorie*.

III.3.3.2. Istoria textului, sursele aghiografice și receptarea Vieții Sfântului Vasile cel Nou

Viața Sfântului Vasile cel Nou (*Vita Basilii iunioris*, așa cum apare în textele latine)[524], a fost scrisă în a doua jumătate a secolului X, de către ucenicul Sfântului Vasile și anume Grigorie, după cum reiese din textul Vieții Sfântului Vasile, scrisă după moartea acestuia. Pe lângă relatările despre viața propriu-zisă a Sfântului Vasile, textul cuprinde și viziunea Sfântului despre Înfricoșata Judecată și proorociri ale lui, precum și descoperirea slujnicei Teodora despre vămile văzduhului. Manuscrisele care păstrează textul Vieții nu converg în structura acesteia, ceea ce duce la gândul că în circulația textelor atât în limba greacă cât și în limba slavonă, diferitele ediții au avut în vedere o sursă primară completă, din care au derivat apoi diferitele variante unele mai complete, iar altele care conțin doar părți distincte din Viață.

[523] Vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 148-149.

[524] Pentru studiul vieții Sfântului Vasile cel Nou a se vedea: *Vita sancti Basilii iunioris*, *BHG*, 263-264F; Ediția critică a textului grec integral preluat după manuscrisul Mosquensis Sinod gr. 249 a fost publicat în 2014: Denis Sullivan, Alice-Mary Talbot, Stamatina McGrath, *The Life of Saint Basil the Younger*, (Critical Edition), Dumbarton Oaks Studies, XLV, Washington D.C., 2014; Lennart Rydén, ,,The Life of St. Basil the Younger and the Date of the Life of St. Andreas Sálos", în *Okeanos: Essay presented to Ihor Sevcenko on his Six-tieth Birthday by his Collegues and Students*, Harvard Ukrainian Studies, VII (1983), pp. 568-586; în limba română o abordare filologică la Viața Sfântului Vasile cel Nou și vămile văzduhului: ***, *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, IX, studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de glosar de Maria Stanciu-Istrate, București, 2004; pentru un studiu teologico-istoric vezi ***, *Viața Sfântului Vasile cel Nou. Vămile văzduhului și vederea Înfricoșătoarei Judecăți*, col. *Teologia Bizantină 2*, trad. de Laura Enache, studiu introductiv de Petre Guran, ediție de Dragoș Bahrim, Editura Doxologia, Iași, 2020 (de acum citată ca: *Viața Sfântului Vasile cel Nou*).

În limba greacă avem manuscrise ale Vieții din secolele XII-XIII, în general de proveniență athonită, respectiv cele de le Esfigmenu, Iviron, și manuscrisul *Parisinus*. O primă ediție în limba greacă este editată de F. Combefis în secolul XVII după manuscrisul *Parisinus gr. 1547*, și publicat (de fapt o parte din el) în *Patrologia Graeca*. În limba slavonă prima traducere este din secolul XI, după cum reiese din *manuscrisul 142* din colecția E. Egorov a Bibliotecii de Stat din Rusia[525]. Christina Angelidis, care a studiat viața Sfântului Vasile cel Nou, a evidențiat faptul că sunt cinci tipuri de manuscrise care au circulat, de la varianta completă până la părțile distincte despre care aminteam[526]. Germaine da Costa-Louillet și Evelyne Patlagean consideră că textul din Acta Sanctorum reflectă manuscrisul original iar celelalte părți, care apar în varianta cvasi-completă a manuscrisului *Monsquensis Si. gr. 249*, a Bibliotecii Sfântului Sinod de la Moscova, ar fi adăugiri ulterioare. Totuși, Lennart Rydén subliniază că manuscrisul Parisinus gr. 1547, care a stat la baza ediției bollandiste a Acta Sanctorum, conține și viziunea Teodorei[527].

O ediție critică editată după manuscrisul moscovit, însoțită de o traducere în limba engleză și un valoros studiu introductiv, l-au realizat cercetătorii bizantinologi Denis F. Sulivan, Alice-Mary Talbot și Stamanthina McGrath, în 2014, în cadrul Centrului de Studii bizantine de la Dubarton Oaks, care constituie o lucrare de referință pentru studiul vieții Sfântului Vasile cel Nou, atât în ceea ce privește textul critic cât și referitor la considerațiile istorice redate în studiul introductiv.

În limba română, avem două traduceri ale Vieții din secolul XVII după textul grecesc pe care le scoate în evidență cercetătoarea Maria Stanciu-Istrate în lucrarea citată. În colecția Viețile Sfinților tipărită de Mitropolitul Grigorie Dascălul în secolul XIX, avem o traducere din limba slavonă după un text prescurtat ce se regăsește în colecția scoasă de Sfântul Dimitrie al Rostovului, care a rezumat textul vieții integral ce se găsea în Marele Minei de la Moscova din secolul XVI. Acest text din

[525] Vezi Petre Guran, ,,*Moropoiia*: A se face nebun pentru Dumnezeu. O spiritualitate excentrică?", studiu introductiv, în *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 16.

[526] Χριστίνα Αγγελίδη, Ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Βασιλείου τοῦ Νέου, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1980, pp. 32-51.

[527] L. Rydén, ,,The Life of St. Basil the Younger", p. 569.

colecția îngrijită de Sfântul Grigorie Dascălul este folosit în ediția a II-a a Vieții Sfinților îngrijită de arhimandritul Ioanichie Bălan, cu aprobarea Sfântului Sinod, în 2005. În sfârșit, în valoroasa Colecție *Teologia bizantină 2*, a Editurii Doxologia, care realizează o recuperare și punere în valoare a unor texte din perioada bizantină, apare în 2020, volumul *Viața Sfântului Vasile cel Nou. Vămile văzduhului și vederea Înfricoșătoarei Judecăți*, cu un valoros studiu introductiv al lui Petru Guran, și cu traducere după textul grecesc de Laura Enache.

III.3.3.3. Viața Sfântului Vasile cel Nou scrisă de ucenicul său Grigorie

Viața Sfântului Vasile cel Nou nu este biografia unui nebun pentru Hristos clasic, pentru că spre deosebire de Sfântul Simeon și Sfântul Andrei, Vasile cel Nou pare mai mult un ascet ajuns aparent conjunctural (deși vedem că în viețile sfinților nebuni pentru Hristos conjunctura este de fapt pronie), în cetatea Constantinopolului. Nu se relatează nimic despre viața lui înainte de a ajunge la Constantinopol, în cetatea sfântă a Bizanțului; el nu caută neapărat să-și facă o faimă de nebun sau de îndrăcit, așa cum făceau Simeon și Andrei, comportamentul său este mult mai puțin provocator decât al predecesorilor săi. Privind însă viața lui în ansamblu, contextul istoric și spiritual, manifestările sale în anumite momente de relaționare socială, mai ales partea din Viață ce se încadrează în literatura apocaliptică bizantină de tip vizionar-mistic, asemenea celei din Viața Sfântului Andrei, ne determină să-l încadrăm, cu specificul propriu, în această tipologie a nebuniei pentru Hristos. De altfel și cercetătorii acestui fenomen, cum ar fi Serghei Ivanov[528], Lennart Rydén sau Petre Guran[529] în valorosul său studiu introductiv la Viața editată în limba română, îl încadrează pe Vasile cel Nou în fenomenul nebuniei pentru Hristos.

Chiar dacă ucenicul și aghiograful său Grigorie nu îi creionează o imagine de nebun sfânt, ci mai degrabă de un sfânt cu accente de ascet harismatic, elemente din Viață ne fac să credem că raportarea la nebunii pentru Hristos era prezentă în conștiința aghiografului, care, într-o

[528] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 134-135.
[529] Vezi P. Guran, „*Moropoiia*: A se face nebun pentru Dumnezeu", pp. 9-14.

epocă în care demnitatea de salos (termen pe care, de altfel, îl evită) nu era refăcută (Viața Sfântului Andrei Salos va contribui determinant la aceasta), probabil că nu a dorit să accentueze această parte a personalității sfântului. Episodul de început al Vieții, când Vasile refuză să-și dezvăluie, aparent fără sens, identitatea în fața autorităților, spargerea vasului cu vin în care era de fapt un șarpe (trimitere evidentă la viața Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos), modalitatea excentrică în care își manifesta uneori harisma tămăduirii[530], dar mai ales descrierea pe care aghiograful Grigorie o face sfântului în legătură cu raportarea sa față de cei care îl cinsteau, susțin încadrarea lui în tipologia nebunilor pentru Hristos[531]. Vedem aici atitudinea pozitivă a societății față de manifestarea sa, văzându-l ca pe un autentic nebun sfânt, precum și valorizarea pozitivă a aghiografului care, deși nu numește nebunia lui Vasile ca fiind sfântă, o caracterizează ca înțeleaptă. De altfel, în viziunea lui Vasile despre Rai, nebunii pentru Hristos se constituie într-o ceată a celor mântuiți și sfințiți[532].

Textul Vieții începe cu o apologie a vieții de sfințenie a drepților, amintind cuvintele lui David despre pomenirea veșnică a dreptului (Psalmii 111,6) și de cele ale lui Solomon despre lauda cuvenită drepților (Pilde 10,7), pe care se simte nevoit să o facă și aghiograful, chiar dacă se simte cu totul nevrednic de a scrie despre viața unui mare sfânt ca Vasile[533].

---

[530] A se vedea *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 103: ,,Căci pe mulți care erau cuprinși de multe boli și care veneau la el, îi vindeca prin credință și îi trimitea sănătoși la ale lor [...] adeseori se urca pe spatele lor și stând pe șalele lor îi vindeca pe cei suferinzi".

[531] *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 120; S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 135: ,,Oamenii veneau la el pentru sfaturi, iar el, în general le răspundea cu ghicitori sau în dodii. Unii au crezut că este plin de înțelepciune dumnezeiască, purtându-se ca și cum ar fi fost stupid și nebun (ἀνοηταίνειν καί εξεστηκέναι). Ei socoteau astfel din cauza nebuniei înțelepte (πανσόφους μώροποιϊας) pe care el le-o arăta în mod deliberat celor care încercau să-l laude și să-l slăvească".

[532] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 135: ,,Un alt grup, deloc numeros, era format din nebuni întru Hristos (διά Χριτόν μωροί) [...] Aceștia sunt aceia care, purtându-se ca nebunii, îl învinge pe cel viclean. În această lume a deșertăciunilor, ei se arată ca niște nebuni în numele Domnului, iar oamenii îi disprețuiesc și îi prigonesc, însă în cealaltă lume ei sunt cu atât mai mult cinstiți de Judecător"; vedem că imaginea asupra fenomenului nebuniei pentru Hristos era destul de bine conturată în secolul X.

[533] *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 79: ,,Dar eu, cel nevrednic de cuvânt, picătura cea

Încă de la început, aghiograful mărturisește că nu știe amănunte despre viața lui Vasile de dinainte de a veni la Constantinopol, nici când a devenit monah (se presupune deci că Vasile a fost monah, deși nici un alt element din viața lui nu sugerează aceasta, el trăind în Constantinopol în casele oamenilor), sfântul tăinuind cele despre viața lui ascetică. Urmează o digresiune de natură istorică, informații care se vor regăsi din plin în textul Vieții, ajutând la deducerea momentului istoric al Vieții, care datează venirea lui Vasile la Constantinopol în al zecelea an de domnie a împăraților Leon și Alexandru[534]. Niște magistrieni[535] (traducerea din textul românesc al Vieților sfinților este magistrați[536]), cutreierând părțile Asiei, l-au găsit pe Vasile lângă un munte[537] și văzându-i înfățișarea de străin îmbrăcat în haine proaste l-au socotit o iscoadă a celor ce râvneau la hotarele Imperiului Bizantin. L-au dus la Constantinopol, unde împăratul l-a dat pe mâna unui patriciu[538] pe nume Samonas, despre care aghiograful Grigorie ne dă amănuntul că a plecat de la Casa Nouă către locul de detenție al sfântului[539]. Urmează supliciul lui Vasile, care nu încearcă nici o clipă să se disculpe, păstrând o tăcere aproape absolută și dând dovadă de mare răbdare mucenicească, în timp ce este supus la grele chinuri. Întâlnim aici elemente specifice nebuniei pentru Hristos: comportamentul provocator (în fața marelui patrician, tăcerea afișată de sfânt, ce era socotit iscoadă, era o adevărate provocare), mutenia pe care el o afișa (singurele cuvinte pe care le spune sunt: și eu sunt străin și

neînsemnată, izvorul cel secat, groapa plină de tină, cel nevrednic de a trăi și a cuvânta, trebuie să vorbesc despre minunile și faptele minunate ale unui asemenea părinte mare".

[534] Este vorba de Leon al VI-lea, care a fost împărat între 886 și 912 și Alexandru fratele său ce a împărățit o perioadă scurtă: 912-913.

[535] Trimiși imperiali.

[536] ***, *Viețile sfinților pe luna martie*, ed. a II-a, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2006, p. 351.

[537] Cel mai probabil la granița imperiului cu Khalifatul musulman (zonă care era foarte bine păzită de trimișii imperiali din cauza pericolului musulman; vezi P. Guran, ,,*Moropoiia*: A se face nebun pentru Dumnezeu", p. 17.

[538] ,,Parakoimomenos" sau patrician, era o demnitate înaltă în armata imperială bizantină. Vasile fiind socotit iscoadă, era astfel anchetat de o persoană cu rang înalt și priceput în chestiunile militare.

[539] Acest amănunt toponimic ne dă claritate în legătură cu istoricitatea textului și cel puțin a aghiografului care cunoștea, chiar dacă cu unele greșeli, amănunte importante din Constantinopolul secolului X.

unul din cei ce locuiesc pe pământ[540], ce amintește de o parte a nebunilor pentru Hristos care se manifestau prin mutenie); de asemenea, asumarea muceniciei de bună voie, pe care nebunii pentru Hristos chiar o căutau.

După zile întregi de chin, scapă în chip miraculos nevătămat, paralele cu textul biblic fiind evidente. Iese din temnița ce era încuiată, precum Apostolul Petru (Faptele Apostolilor 5, 23), îmblânzește un leu ca oarecând proorocul Daniel (Daniel, capitolul 6), luându-l de ureche și spunându-le: iată mielul vostru; este legat și aruncat în mare ca să moară dar este salvat de doi delfini care îl duc până la țărmul mării[541]. Bineînțeles, aceste posibile paralele cu textul biblic nu sugerează lipsa de istoricitate a textului sau a vieții sfântului în sine (chiar dacă uneori elementele biografice sunt împletite cu creația imaginativă aghiografică), ci creează imaginea celui căruia aghiograful îi redă viața, scoțând în evidență darurile și minunile de dimensiune biblică din viața sfântului, practică de altfel comună în aghiografia bizantină a epocii. De altfel, amănuntul pe care îl dă aghiograful în acest moment din viața sfântului, faptul că a ajuns pe țărmul Ebdomos[542] al Constantinopolului, la poarta Hystria[543], dă greutate realității istorice a textului.

Urmează o altă etapă a vieții Sfântului Vasile cel Nou, care ajunge în casa unui om bogat, Ioan, pe care îl vindecase de friguri chiar pe țărmul unde ajunsese. Lui și soției sale, Elena, oameni virtuoși și cinstiți, sfântul le dezvăluie identitatea sa și cele ce a pătimit în Constantinopol, minunea îmblânzirii leului făcând impresie adâncă și răspândindu-se repede printre locuitorii cetății. Un amănunt important, relatat aici de aghiograf, întărește ipoteza autorului vieții ca martor ocular și contemporan al sfântului, dincolo de mărturia lui personală. Sfântul Vasile se duce la o cunoscută mănăstire[544] de lângă poarta de aur, pentru a se închina la o

[540] *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 83; ***, *Viețile sfinților pe luna martie*, p. 352.

[541] O paralelă aici posibilă cu proorocul Iona.

[542] Ebdomos era o parte lăturalnică a Constantinopolului, cu ieșire la Marea Marmara.

[543] Numită și ,,poarta de aur", era poarta prin care intrau împărații și generalii biruitori în lupte. Sugestia este destul de evidentă și de puternică. Vasile intră în cetatea Constantinopolului ca unul care va birui patimile și va împărăți duhovnicește.

[544] E vorba despre celebra mănăstire a ,,avramiților" unde se afla icoana Maicii Domnului; vezi R. Janin, *Les église*, apud P. Guran, ,,*Moropoiia*: ,,A se face nebun pentru Dumnezeu", p. 35.

celebră icoană ,,nefăcută de mână" a Maicii Domnului[545]. Vedem așadar, în opoziție aparentă cu Simeon, un cinstitor al locurilor sfinte evlavios și neprofanator, mai degrabă asemănător cu Andrei Salos, care și el era un participant la viața liturgică, fără să facă parte din structura ierarhică bisericească pe care nebunii pentru Hristos de altfel o condamnau adesea pentru fariseism și lipsă de trăire autentică.

Rămânând în casa lui Ioan și Elena, sfântul va începe misiunea sa duhovnicească, având starea de nepătimire, despre care am văzut că era o condiție indispensabilă în nebunia pentru Hristos[546]. Prin această stare de nepătimire a putut el să-și păstreze darurile duhovnicești trăind în mijlocul oamenilor și a patimilor lor[547].

În textul vieții sfântului urmează iarăși o importantă digresiune legată de soarta împăratului Constantin Dukas și revolta din timpul său, în care aghiograful nu ezită să-și manifeste simpatiile sale de cetățean al imperiului. Mai important pentru textul vieții este însă rolul pe care Vasile cel Nou îl îndeplinește în narațiune, pentru că el este vizionarul care profețește dinainte revolta sângeroasă, soarta lui Constantin Dukas și a celor care l-au urmat. Aici este prezent rolul social pregnant al nebunului pentru Hristos, care va fi manifestat cu putere în faza rusească a fenomenului. Astfel, nebunul pentru Hristos Vasile participă activ la viața cetății, el îndeplinind un rol pe care alții se temeau să-l manifeste, și anume de a mustra pe mai-marii vremii, chiar pe împărați pentru neorânduiala vieții lor și pentru gravele păcate și fărădelegi prin care doreau să ajungă la putere și să o mențină. Astfel, Sfântul Vasile îl mustră

[545] ***, *Viețile sfinților pe luna martie*, p. 355.

[546] *Viața Sfântului Vasile cel Nou* , p. 89: ,,Era atât de nemânios și nepătimitor, încât era ca un «stâlp mort» în viață și nimic altceva nu era socotit".

[547] ***, *Viețile sfinților pe luna martie*, pp. 355-356: ,,Au început, după puține zile, a veni la dânsul oamenii, unii pentru folos, iar alții aduceau pe bolnavii lor pentru tămăduire; pe acei bolnavi punând cuviosul mâinile sale și făcând rugăciune, îi tămăduia cu darul lui Hristos și au preamărit numele și viața lui Vasile în acea cetate, încât mulți, nu numai din popor, ci și din cetățeni, veneau la dânsul. Avea încă și darul mai înainte-vederii, și fiecăruia ce venea la dânsul, mai înainte îi vedea faptele lui cele tăinuite, ori bune ori rele, și aparte mustrând pe păcătoși, pe mulți i-a ridicat spre pocăință. Și mai înainte vedea și cele ce vor fi, și înainte le spunea proorocește, precum va vesti cuvântul de față".

prin darul străvederii pe Samonites, ginerele împăratului Roman[548], care dorea să ajungă în chip viclean pe tronul imperial, fapt ce a atras închiderea și chinuirea sfântului, acesta fiind slobozit după sfârșitul neașteptat al lui Samonites[549].

După puțină vreme de la acest episod, care dovedește încă odată harismele cu care era înzestrat sfântul dar și implicarea sa în viața cetății, cel care l-a găzduit, și anume Ioan, trece la cele veșnice, soția lui, Elena, murind puțin mai devreme în urma chinurilor pe care le-a suferit apărând pe Vasile. O vreme sfântul va mai rămâne în casa acestora, timp în care își continuă misiunea sa de taumaturg și povățuitor de suflete, încât ,,preoți și ierarhi, monahi și căsătoriți veneau la el pururea"[550].

Urmează apoi o nouă etapă în viața sfântului, cea în care va locui în casa unui demnitar imperial, Constantin, numit Barbarul (pentru că provenea dintre neamuri), în casa acestuia din Arkadianas[551]. Aici intră în narațiune Teodora, o slujnică vârstnică ce îl ajuta pe sfântul la porunca lui Constantin, care îi va deveni ucenică și care va prilejui viziunea despre vămile văzduhului.

Un episod deosebit de relevant pentru rolul social al sfântului este mustrarea pe care sfântul o face însuși împăratului, condamnându-l pe față, în public, ca pe un iubitor de bogății și de femei și ca pe unul care strică fiicele cetățenilor[552]. Interesantă și uimitoare nu este atât atitudinea sfântului, specifică nebunilor pentru Hristos care erau aproape singurii ce cutezau să înfrunte pe puternicii vremii, ci atitudinea împăratului, care în loc să se mânie, i-a dăruit aur pe care sfântul nu l-a primit, luând doar trei monede pentru slujnica sa și spunând că nu are nevoie de spini, pentru că îl zgârie[553]. Acest rol profund social și-l vor asuma nebunii pentru Hristos în societatea rusă, atitudinea foarte tolerantă a împăratului față de Vasile cel nou o vom regăsi la Ivan cel Groaznic în raport cu Sfântul Nicolae Salos din Pskov.

[548] Este vorba despre împăratul Roman Lekapones (a fost împărat în perioada 920-944).
[549] *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, pp. 96-102.
[550] *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 104.
[551] Zona constantinopolitană ,,Arkandianas" se afla nu departe de Sfânta Sofia și aproape de Marele Palat; vezi *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 104.
[552] *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 108.
[553] *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 109: ,,Nu avem nevoie de mai mulți spini, fiilor, pentru că ei zgârie mâinile așa de tare!".

Un element esențial în viața sfântului este întâlnirea cu Grigorie, care va deveni ucenicul său, iar după moartea sfântului, aghiograful său, pe care sfântul îl va chema pe nume fără să-l fi cunoscut până atunci, descoperindu-i apoi taine ale vieții sale. Acesta va fi martor al multor minuni pe care sfântul, cu puterea lui Hristos, le săvârșea, cum ar fi deconspirarea unei false monahii care a încerca să-l otrăvească și pe sfânt, vindecarea chiar a lui Grigorie de o boală grea, salvarea unui vânzător de vin prin spargerea vasului în care se băgase un șarpe otrăvitor și altele. Iese în evidență ispita mare prin care a trecut Grigorie, pe când se afla la moșia sa din Raidestos[554] (Tracia), despre care l-a avertizat anterior sfântul spunându-i să fie cu luare aminte să nu cadă într-o ispită și mai mare[555], printr-o vrăjitoare adulterină care i-a întins curse lui Grigorie pentru a-i cădea în mreje. Având în minte avertismentul Sfântului Vasile, Grigorie, după o luptă lăuntrică foarte grea cu demonul curviei prin acea desfrânată ce era și vrăjitoare, a alungat-o pe aceea cu putere și ocară. Puterile întunericului s-au aruncat apoi asupra tânărului virtuos Grigorie prin farmecele ei și o boală cumplită l-a stăpânit fiind aproape de moarte, scăpând doar prin mijlocirea Sfântului Arhidiacon Ștefan și a duhovnicului său, Vasile cel Nou[556]. La întoarcerea sa în Constantinopol, sfântul i-a descoperit toate cele ce el a pătimit, arătându-i că i-a fost alături în toată încercarea sa.

Textul Vieții redă apoi viziunea lui Grigorie despre călătoria sufletului Teodorei, slujnica credincioasă a sfântului, prin vămile văzduhului. Această viziune face parte din literatura vizionară de tip apocaliptic bizantină specifică secolelor IX și X și va sta la baza învățăturii (nu dogmei, pentru că nu a fost dogmatizată această învățătură) despre vămile văzduhului, acele trepte ale judecării conștiinței, a sufletului care se desparte de trup. Tânărul Grigorie, la dorința sa de a afla ce s-a întâmplat cu sufletul Teodorei, va primi prin mijlocirea Sfântului Vasile această viziune miraculoasă a cunoașterii stării și călătoriei sufletului

[554] Localitate identificată azi cu Tekirdag, în nordul Mării Marmara.

[555] *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 130.

[556] *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 139. Episodul ispitirii lui Grigorie este un tablou sugestiv al războiului nevăzut care se dă pentru fiecare suflet. El conține intuitiv și exemplificativ lupta cu patimile grele, lucrarea vrășmașului diavol, mijlocirea sfinților, biruința drepților.

după moarte. Acest episod ocupă un loc însemnat în textul vieții[557], și este cel mai complet material aghiografic care aduce mărturie referitoare la învățătura despre vămile văzduhului, circulând destul de devreme detașat de restul vieții sfântului și cunoscând variante dezvoltate ulterioare în care numărul vămilor variază când în scădere, când în creștere[558]. În paralelă cu scara Raiului exprimată și în iconografie, vămile văzduhului înseamnă drumul sufletului către veșnicie trecând prin confruntarea conștiinței în lupta cu duhurile văzduhului, doar că prima reprezintă lupta de pe pământ, când nimic nu este hotărât, iar cealaltă reprezintă oglinda sufletului în raport cu patimile omenești.

Partea a treia a textului vieții conține minuni și proorociri ale Sfântului Vasile cel Nou, și ea începe cu o nouă mărturie a nebuniei pentru Hristos pe care Vasile o manifesta, chiar dacă nu permanent ca Simeon sau Andrei[559].

Cu darurile sale de străvedere multora le spunea ce le este de folos, apoi prin harisma taumaturgiei mulți se vindecau, dar cel mai pregnant se manifesta harisma profeției prin care nu doar oamenilor le prezicea cele ce avea să li se întâmple, uneori sugestiv, alteori foarte explicit, dar sfântul făcea profeții referitoare la soarta imperiului sau năvala ungurilor sau a rușilor ce aveau să urmeze[560]. Uneori, profețiile sale erau atât de

[557] *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, pp. 141-188. În Viețile sfinților pe luna martie, care preia varianta prescurtată a vieții Sfântului Vasile cel nou din Proloagele rusești, cele 20 de vămi sunt redate printr-o sinteză a textului mare, și sunt oarecum schimbate față de textul original. În Viața Sfântului, editată după textul grecesc sunt 21 de vămi: a clevetirii, a ponegririi, a pizmei, a minciunii, a mâniei, a mândriei, a vorbirii deșarte, a cametei și vicleșugului, a slavei deșarte, a iubirii de argint, a beției, a ținerii de minte a răului, a ghiciturilor, farmecelor și vrăjitoriei, a lăcomiei pântecului, a idolatriei și ereziei, a sodomiei și pedofiliei, a adulterului, a uciderii, a furtului, a curviei, a nemilostivirii și împietririi inimii;

[558] O variantă dezvoltată se regăsește la Nicodim Mândiță, *Vămile Văzduhului și mărturii despre existența lor*, Editura Agapis, București, 2008.

[559] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 135: ,,Celorlalți le vorbea în cimilituri și în Proverbele lui Solomon și, deși era foarte înțelept și mintos, adeseori fățărea o oarecare nebunie".

[560] Exemplificativ este cazul în care a prevestit pierderea multor unguri la trecerea peste Dunăre, ungurii fiind mereu la hotarele imperiului. Sau profeția că ,,un neam barbar va veni aici asupra noastră numit Ros, Og și Mog", referindu-se la atacul rușilor din 941; vezi *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, pp. 204-205.

exacte încât numea cu precizie persoane care vor participa la lupte sau cum se vor desfășura ele[561]. Concluzia aghiografului este limpede: Vasile cel Nou este un mare sfânt, ca cei din vechime, strălucind îndeosebi prin harisma proorociei[562].

A patra parte a textului Vieții, și cea mai extinsă, cuprinde vedenia lui Grigorie (la mijlocirea sfântului Vasile) referitoare la Ierusalimul ceresc și învierea morților. Această vedenie este prilejuită de frământarea lăuntrică a lui Grigorie referitor la soarta celor din poporul ales, în special a iudeilor urmași ai patriarhilor Vechiului Testament. După ce trece pe la hipodrom, urmărind o cursă de cai, fapt pe care părintele său duhovnicesc Vasile l-a văzut cu duhul și i l-a spus, ajunge la Sfântul care îi descoperă deșertăciunea gândului care îi spunea că iudeii cred drept ca urmași ai patriarhilor chiar dacă nu-l primesc pe Hristos ca Mesia. După ce îi ține un lung și argumentat cuvânt teologic, sfântul, la cererea lui Grigorie, îi mijlocește acestuia o vedenie pentru ca cele pe care i le-a spus să fie încredințate prin descoperire dumnezeiască[563].

Este evidentă legătura în cadrul aceleiași tipologii a literaturii teologice vizionare, între vedenia Ierusalimului Ceresc de către Grigorie, la mijlocirea nebunului pentru Hristos Vasile, și vedenia Paradisului de către Epifanie, dar mai ales descoperirea tainelor cerești prin dialogul cu Sfântul Andrei. Dacă în cazul lui Simeon din Emessa personalitatea sa duhovnicească este conturată de aghiograf, în special prin caracterul harismatic și miraculos însoțit de un puternic comportament intenționat provocator, în cazul Sfinților Andrei și Vasile, dimensiunea harismatică a nebuniei sfinte se manifestă în special prin caracterul vizionar și

[561] *Viața Sfântului Vasile cel Nou,* pp. 206-207: ,,Vor veni împotriva lor (adică a rușilor care vor năvăli, n.n) cu destulă armată Focas, patriciul, care după puțin timp va deveni magistros și domestikos (Bardas Focas, a fost într-adevăr conducător al armatei imperiale între 945 și 955, n.n.); cu el va fi și Teodor, preasfântul strateg, cel poreclit Spongarios. Dar va veni în ajutorul lor și Pantherios domestikos cu 40.000 de luptători".

[562] *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 220: ,,Căci nu este mai prejos nici unuia dintre sfinții pomeniți din veac care au fost renumiți prin minuni deosebite [...] deși cu rânduiala și cu timpul s-a numit «cel nou» pentru că s-a arătat drept în vremurile noastre cele mai de pe urmă".

[563] *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 223: ,,Du-te bucurându-te și această cerere a ta El însuși să o împlinească".

profetic, ceea ce ne arată o altă etapă de dezvoltare sau manifestare a nevoinței. Ceea ce apare însă deosebit în viața Sfântului Vasile, în raport cu ucenicul său Grigorie, este faptul că raportul învățător-ucenic, părinte duhovnicesc-fiu spiritual se transformă în cea de sfânt care inițiază în tainele înalte ale vieții spirituale pe ucenicul care devine astfel nu doar un următor al îndrumătorului său spiritual ci și un părtaș pe calea mistico-vizionară, la cunoașterea cea mai presus de fire, la care nu au acces decât cei mult înaintați duhovnicește[564]. De fapt, viziunile cerești nu sunt ale lui Grigorie; el gustă dintr-o hrană care nu-i aparține, dar din care se hrănește prin mijlocirea iubirii părintelui său[565]. Această temă a împărtășirii harului prin mijlocirea omului sfințit și sfânt, încadrează acest text în cadrul a ceea ce am putea numi mistica lucrătoare.

Sfârșitul vieții pământești a Sfântului Vasile cel Nou este proorocit de acesta către ucenicul Grigorie, în buna tradiție a înaintașilor săi pe calea nebuniei sfinte, povățuindu-l pe acesta să rămână pe calea împărătească și să împlinească toate câte i s-au descoperit[566]. Este respectată și aici paradigma nebunilor pentru Hristos care, deși îndrumau duhovnicește pe alții și aveau ucenici apropiați, nu căutau, ba chiar respingeau, ucenici în ale nebuniei sfinte. Vedem că și Sfântul Vasile îl îndeamnă pe ucenicul Grigorie să rămână pe calea împărătească, simbol în limbajul ascetic al echilibrului duhovnicesc, al discernământului și al evitării extremelor. Se subliniază încă o dată că această nevoință a nebuniei pentru Hristos este doar pentru cei care au chemare dumnezeiască, ea fiind o cale foarte anevoioasă și periculos de urmat pentru cei neinițiați în tainele înalte ale

[564] Această taină a transmiterii stării harice de la duhovnic la ucenic este o trăsătură a spiritualității de tip isihast, a nevoitorilor pentru rugăciunea neîncetată. Mari părinți trăitori ai dumnezeiescului har transmit anticipat, ca o pregustare a stării dumnezeiești, harul pe care ei l-au dobândit, ucenicilor. Este cazul relatat în viața Cuviosului Gheron Iosif Isihastul care în anumite momente ,,inducea" ucenicilor harul rugăciunii neîncetate, deși aceștia obiectiv nu îl dobândiseră, ca să-i motiveze și să le dea nădejde, gustând anticipat din dulceața rugăciunii.

[565] Vezi Petre Guran, ,,*Moropoiia*: A se face nebun pentru Dumnezeu", p. 45.

[566] *Viața Sfântului Vasile cel Nou,* p. 435: ,,Căci de acum încolo nici de la mine nu vei mai auzi obișnuita grăire, fiindcă aproape este, la uși deja plecarea mea de aici (după cum Domnul mi-a arătat limpede despre aceasta), ci rămâi cu mintea neîncetat în cele pe care le-ai văzut și le-ai aflat și te-ai încredințat de ele, și nu te abate nici la dreapta nici la stânga, ci umblă liniștit pe calea împărătească".

sfințeniei și pentru cei care nu au dobândit apatheia (nepătimirea). Deși nu se știe sigur dacă era sau nu monah, deși viziunea sa față de clerici este adeseori critică și la fel de biciuitoare și pentru monahi, îl îndeamnă pe Grigorie să îmbrace haina monahală[567]. Acest lucru relevă faptul că Sfântul Vasile cel Nou, ca ceilalți sfinți nebuni pentru Hristos, nu era împotriva structurii ierarhice eclesiastice sau a rânduielilor liturgice, ci împotriva lipsei de vocație mărturisitoare a clericilor sau monahilor, a vocației ratate prin viața lumească și împotriva formalismului eclesial.

Sfântul Vasile cel Nou își dă obștescul sfârșit pe 26 martie, după Praznicul Buneivestiri, la înjumătățirea Postului cel Mare, iar înmormântarea sa nu este deloc în stilul celorlalți doi nebuni pentru Hristos evocați anterior. Dacă în cazul lor momentul morții se petrece într-o deplină umilință, trupurile lor nefiind găsite după moarte, în cazul Sfântului Vasile, înmormântarea sa este cea a unui cuvios cu viață sfântă cinstit de toți, trupul său fiind pus în mănăstirea Sfinților Flor și Lavru[568]. Vedem în aceasta faptul că aghiograful nu a vrut deloc să creioneze viața unui nebun pentru Hristos, deși Vasile cel Nou a fost un astfel de nevoitor, bineînțeles într-un mod mult mai puțin vădit decât predecesorii săi, ci a vrut să descrie nevoința sfântă a unui ascet virtuos care adeseori se comporta nebunește pentru a-și ascunde darurile duhovnicești. Însă, ca și la moartea lui Simeon și a lui Andrei, unui om i se descoperă măreția duhovnicească a celui înmormântat, un om cinstit din Constantinopol văzând în vedenie locul luminos din Rai pregătit pentru Vasile cel Nou[569].

Ceea ce mari teologi ai Bisericii au teoretizat (nu în sensul comunicării unor idei fără practicarea lor, ci în sensul exprimării teologice a principiilor vieții mistice), cum ar fi Sfântul Isaac Sirul sau Sfântul Simeon Noul Teolog, nebunii pentru Hristos au experimentat în mediul eclesiastic și social. Putem vorbi astfel nu numai de o evidentă

[567] Pentru toate îndemnurile lui către ucenicul Grigorie, a se vedea *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, pp. 432-443.

[568] *Viața Sfântului Vasile cel Nou,* p. 452.

[569] ***, *Viețile sfinților pe luna martie*, p. 386: „Și s-a făcut vedenie unui om cinstit din Constantinopol. Vedea o casă mare și minunată și porțile erau împodobite cu aur și cu pietre scumpe, iar deasupra porților era scris cu cuvinte de aur astfel: Locașul și odihna veșnică a Sfântului Vasile cel Nou".

componentă ascetică a vieții nebunilor pentru Hristos ci și de o puternică dimensiune mistică a lucrării lor. În felul acesta, sunt posibile (cu limitările patristice și teologice de rigoare) anumite convergențe între mari trăitori ai teologiei creștine, cum ar fi Sfântul Isaac Sirul sau Sfântul Simeon Noul Teolog, pe de o parte și nebunii pentru Hristos: Simeon, Andrei și Vasile cel Nou, pe de altă parte.

III.4. Înnoirea căilor cunoștinței. Teologie și teurgie în lucrarea mistică a Bisericii. Posibile convergențe spirituale

Sfântul Isaac Sirul spune despre cunoaștere, că este exprimarea simțirii vieții veșnice. Prin aceasta, el nu se referă la o simplă acumulare de informații, ci la o experiență profundă, lăuntrică, a realității veșnice. Cunoașterea adevărată nu este doar rațională, ci trăită, este conștientizarea vie și reală a unei căi de desăvârșire care nu se sfârșește[570].

În spiritualitatea ortodoxă, cunoașterea nu fost o categorie speculativă, nici o înzestrare intelectuală, ci ea transcede rațiunii, nu negând-o ci purificând-o și mutând mintea în inimă. Efortul fiecărui credincios în drumul cunoașterii lui Dumnezeu pornește din *metanoia* personală și transfigurată în mintea lui Hristos (1 Corinteni 2,16), se împlinește în *homonoia* (același gând) eclesială și se desăvârșește prin acel *metamorfosis* a întregii ființe și, mai ales, prin întruparea spirituală în toți a tainei Cuvântului Întrupat[571].

Spiritualitatea ortodoxă vede mântuirea omului ca parte din *theosis*[572], adică îndumnezeirea omului, care nu înseamnă conformare mecanicistă cu poruncile evanghelice, nici sistem etic cu valori creștine,

[570] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, p. 184.

[571] Vasilios Gondikakis, *Intrarea în împărăție sau modul liturgic*, ed. a II-a adăugită, trad. de Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 2007, p. 36.

[572] Theosis, din grecescul θέωσις (îndumnezeirea), este participarea omului la viața lui Dumnezeu în virtutea participării lui Dumnezeu în existența umană. ,,Theosis" nu este asemănarea cu divinitatea prin ,,anamnesis" de care vorbea Platon, nici cunoaștere inițiatică esoterică pe care o proclamau gnosticii, nu este o ,,elenizare acută" a credinței Bisericii primare, o acomodare creștină la spiritul antichității păgâne, ci este sensul vieții creștine, acel hristocentrism al dimensiunii vieții umane despre care mărturisea Sfântul Apostol Pavel: ,,De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Galateni 2, 20).

ci înseamnă părtășie la dumnezeiasca fire (2 Petru 1,4). Astfel, teologia în ortodoxie trimite la teurgie, gândirea teologică fiind fundamentată pe dimensiunea ascetică[573] și împlinită în cunoașterea mistică[574], pentru că, așa cum spunea părintele Dumitru Stăniloae, simțirea harului indică o cunoaștere profundă[575]. De aceea, așa cum spunea I. Gh. Savin, cunoașterea mistică nu se referă la schimbarea morală a omului, ci la transfigurarea sa pentru a fi părtaș cu misterul de nepătruns și tainic al ființei divine[576].

Acest lucru l-au relevat mari părinți ai Bisericii și l-au făcut descoperit practic nebunii pentru Hristos. În timp ce Sfântul Isaac Sirul sau Sfântul Simeon Noul Teolog, din mijlocul vieții pustnicești sau a chinoviei, au teologhisit despre viața creștină ca o unire cu Dumnezeu și ca o vedere a Lui, nebunii pentru Hristos Simeon din Emessa, Andrei Salos și Vasile cel nou din Constantinopol au descoperit sensul vieții creștine ca îndumnezeire a firii umane din mijlocul lumii. Dacă primii sunt teologi, care au scris din experiența vieții lor, cei din urmă nu au scris nimic, dar au dezvoltat partea socială, istorică și lucrătoare a vieții mistice. Astfel, putem spune, cum inspirat s-a exprimat Petre Guran în a sa Introducere la Viața Sfântului Vasile cel nou, că sfinții nebuni pentru Hristos au aparținut misticii lucrătoare, profetice și vizionare[577]. Așa cum Sfântul Isaac Sirul sau Sfântul Simeon Noul Teolog au condamnat separarea discursului teologic de experiența vieții spirituale, nebunii pentru Hristos în prisma dimensiunii lor profetice, mărturiseau în societățile unde trăiau că sfințenia este altceva decât conformarea socială

[573] Asceza, din grecescul „ἄσκησις", înseamnă în spiritualitatea ortodoxă nu doar un exercițiu spiritual (sensul primar prins în Faptele Apostolilor 24, 16), ci mai mult un mod de viață, o luptă pentru despătimire și unire cu Dumnezeu.

[574] „μυστικός" însemna la greci inițiere în lucruri tainice; în înțelesul creștin, mistic nu înseamnă ascuns, rezervat doar celor inițiați, ci unirea în chip tainic cu Dumnezeu prin har.

[575] Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 27: „Părinții Bisericii când vorbesc de «simțirea minții», afirmă un contact direct al minții cu realitatea spirituală a lui Dumnezeu, nu o simplă cunoaștere a Lui de la distanță".

[576] Ioan Gh. Savin, *Mistica și ascetica ortodoxă*, Sibiu, 1996, p. 31; aici apologetul român spune că cunoașterea mistică „este știința gustării și trăirii experimentale a ființei divine, inaccesibile totuși creaturii. Mistica reprezintă deci vârful de conlucrarea a cunoașterii și trăirii religioase [...]mistica este teologhisirea teologiei".

[577] P. Guran, „*Moropoiia*: A se face nebun pentru Dumnezeu", pp. 48-49.

sau morală sau decât succesul lumesc[578]. Și unii și alții, unii cu viața și pana teologiei scrise, alții cu nebunia iubirii dumnezeiești, au purtat mărturia unei alte cunoașteri care elimină stricăciunea și realizează unitatea mistică și speranța ascunsă în creația lui Dumnezeu[579]. Mergând în mijlocul stricăciunii lumii, nebunii pentru Hristos s-au identificat cu stricații și proscrișii societății, pentru a arăta, așa cum spunea Christos Yannaras, că firea umană stricăcioasă și slabă nu se transfigurează printr-o simplă bună purtare[580], ci prin efort de despătimire și îndumnezeire.

Nu întâmplător am ales pentru această analiză pe cei doi mari părinți ai Bisericii. Sfântul Isaac Sirul a fost sirian, trăitor în secolul VII, Sfântul Simeon Salos, sirian și el, și-a manifestat nebunia sfântă, în secolul VI, deci amândoi aparțin creștinismului sirian, care a dat nevoitori pe un puternic fundament ascetic și cu conotații mistice. Creștinismul sirian este cel care a pus accentul pe ascetismul practicat nu doar de monahi ci și de creștinii din lume, și tot el a dat forme extreme de nevoință ascetică, aici născându-se nevoința stâlpniciei sau a nebuniei pentru Hristos. Sfântul Simeon Noul Teolog, mistic prin excelență, trăitor într-un mare centru monahal al Constantinopolului în secolul X, și Sfântul Andrei Salos și Sfântul Vasile cel nou, trăitori pe străzile și în casele din Constantinopol, au fost relativi contemporani, și nevoitori într-o societate bizantină aparent pregnant creștină, dar destul de secularizată. Atât Sfântul Simeon Noul Teolog, ca exponent al teologiei mistice, al vederii lui Dumnezeu și al simțirii conștiente a harului, cât și Sfântul Andrei Salos și Sfântul Vasile cel nou, ca practicanți ai nebuniei pentru Hristos cu puternic caracter vizionar și al cunoașterii harismatice, au fost martorii unei teologii trăite și nu al discursului teologic lipsit de efortul de despătimire.

O altă asociere, nu doar posibilă ci și necesară, vine din faptul că atât Sfântul Isaac Sirul cât și Sfântul Simeon Noul Teolog au în operele lor referințe la fenomenul sau nevoința nebuniei pentru Hristos. Contextul este diferit însă. Dacă la Sfântul Isaac Sirul perioada istorică și zona

[578] Philip Le Masters, *Credința uitată. Vechi adevăruri din Răsăritul creștin pentru creștinii contemporani*, trad. de Mădălin Enciu, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 187.
[579] V. Gondikakis, *Intrarea în împărăție*, p. 40.
[580] Ch. Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 74.

geografico-spirituală permitea o evaluare pozitivă a nebuniei pentru Hristos, el însuși dorind o astfel de cale la un moment dat, în cazul Sfântului Simeon Noul Teolog (al cărui părinte duhovnicesc Simeon Evlaviosul a avut astfel de manifestări), secolul X constantinopolitan nu era pregătit pentru refacerea deplină a imaginii acestei nevoințe, grav afectate de pseudo-nebunii pentru Hristos care au discreditat oarecum această vocație în Biserică și de poziția Bisericii prin Canonul de la Sinodul Trulan din 692 (deși așa cum am văzut, nu-i privea în mod special pe nebunii pentru Hristos), care a creat o paradigmă comportamentală în spațiul eclesial, ce dăinuia încă în secolul X în societatea bizantină. Și unii și alții au fost apoi exponenții unui lupte caracterizată de Alexander Golitzin ca *tensiunea manifestată între harismă și instituție*[581].

Cunoașterii de tip raționalist și scolastic, predominantă în discursul teologic mai ales în perioada secolului X, sfinții la care facem referire i-au opus cunoașterea de tip harismatic, a experienței care precede cunoașterea și nu doar atât, ci și mai important, a posibilității cunoașterii (înțeleasă în conceptul ortodox de theosis, adică îndumnezeire), posibilitate care era pusă la îndoială în discursul teologic. Acest lucru l-au făcut și nebunii pentru Hristos care, chiar dacă nu au scris teologia, au mărturisit și practicat teurgia, abundența de momente cu caracter vizionar din viața lor fiind implicit o mărturie a posibilității vederii lui Dumnezeu și a luminii necreate atât de mult descrisă de Sfântul Simeon Noul Teolog. Un alt aspect similar între unii și alții, definitoriu și extrem de important, este acela că acest conflict între instituția eclesială și sacerdoțiul harismatic nu a rupt niciodată barierele eclesiastice. Deși în secolul XI, Nichita Stethatos, ucenicul lui Simeon Noul Teolog, ajungea să spună că ,,episcop este cel care are cunoștința, iar nu cel hirotonit de oameni"[582], nici unul dintre ei nu a forțat importanța cunoașterii prin har dincolo de limitele dogmei sau practicii canonice sau tradiției liturgice,

[581] Vezi Alexander Golitzin, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în ortodoxie*, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 159; Aici Alexander Golitzin îl amintește pe John Meyendorff, care și el analiza aspectul ,,confruntării" între partea ,,pnevmatică" și cea instituțională a Bisericii.

[582] Nichita Stithatul, *Despre ierarhie*, V, apud A. Golitzin, *Mistagogia,* p. 133.

și nu a contestat locul ierarhiei sacramentale și a succesiunii apostolice[583]. La fel și nebunii pentru Hristos, deși criticau aspru și condamnau fățiș, în chipul lor nebunesc, formalismul bisericesc, nevrednicia slujitorilor eclesiali, rigorismul autorității ierarhice, au fost în permanență integrați, unii mai mult, alții mai puțin, în viața eclesială a societății din care făceau parte. E de la sine înțeles că dimensiunea dogmatică și sacramentală a credinței lor a fost permanent mărturisită, ei condamnând mereu concepțiile eretice, și neprovocând niciodată schisme, deși ar fi putut crea mișcări sociale foarte puternice, grație influenței lor.

III.4.1. Sfântul Isaac Sirul și Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos

Orientul sirian[584] este un spațiu aparte în istoria și spiritualitatea creștină. Pe lângă izvoarele de limbă greacă și latină, creațiile teologice de limbă siriacă s-au constituit ca un tezaur deosebit de bogat în cugetare hristologică și mai ales în trăire mistică.

Una dintre contribuțiile importante la cultura creștină a venit din

[583] A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 159: ,,Așa cum se găsește la Areopagit, noțiunea de ierarhie oscilează, sau mai bine zis licărește între realitățile obiective și subiective. Dacă îl împingem pe Dionisie prea puternic în oricare din aceste direcții, atunci sfârșim în dificultăți. Este limpede că deținătorii oficiilor clericale nu sunt întotdeauna, nici măcar cel mai adesea, bărbați sfinți. Nu pot să cred că Dionisie nu știa asta. Pe de altă parte, dacă ar fi să împingem opțiunea «harismatică» până la limitele ei, așa cum aproape face Simeon, am sfârși dizolvând aproape în întregime structurile vizibile ale Bisericii. Cheia problemei este acest «aproape». Nici Noul Teolog, nici ucenicul său Nichita, nici Dionisie, nu împing logica până la limitele ei. Se mulțumesc cu ambiguitatea și făcând astfel sunt foarte înțelepți. Înțeleaptă este de asemenea și Tradiția ortodoxă, fiindcă nu a căutat niciodată să rezolve o ambiguitate ce constituie de fapt una dintre antinomiile fundamentale ale existenței creștine *in statu via*''.

[584] Vezi în acest sens: R. Murray, ,,The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity'', în N. Garsoian, T. Mathews, și R. Thomson (eds.), *East of Byzantium*, Washington D.C., 1982, pp. 3-16; James Aerthayil, ,,Mysticism in Syrian Tradition'', în *The Harp*, VIII (1995-1996), nr. 9, pp. 229-251; Sebastian P. Brock, *Spirituality in the Syriac Tradition*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Kottayam, India, 1989; în limba română vezi Ioniță Apostolache, *Hristologie și mistică în teologia siriană*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2014, în special capitolul referitor la dimensiunea mistică a teologiei siriene; Sebastian P. Brock, *Sfintele femei ale Orientului Sirian*, trad. de Gheorghe Feodoroviciu, Editura Sophia, București, 2005; De asemenea pentru specificitatea spiritualității creștine siriene vezi Ioan I. Ică jr., ,,Sfântul Isaac Sirul-operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției siro-orientale'', studiu introductiv, în Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, trad. de Ioan I. Ică jr., partea a II-a, recent descoperită, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 5-84.

Orientul sirian, creștinismul sirian având o influență profundă asupra culturii religioase a creștinismului primar[585]. Este adevărat, în același timp, așa cum spunea părintele profesor Ioan I. Ică jr., că disputele hristologice din secolele V-VI care au dus la fractura dintre Bisericile calcedoniene și cele ne-calcedoniene au creat un zid identitar prin care doar două nume au putut să spargă blocada bizantină și latină și să se remarce, de exemplu, în spațiul Răsăritului ortodox bizantino-slavo-român, și anume Sfântul Efrem Sirul și Sfântul Isaac Sirul[586], spiritualitatea siriană fiind cunoscută ca una cu puternic specific ascetico-mistic[587].

Dincolo de discuțiile în jurul ortodoxiei sale, sau a perioadei istorice în care a activat[588], în contextul complicat teologic al spațiului sirian de

[585] S. P. Brock, *Sfintele femei ale Orientului Sirian*, p. 10.

[586] Ioan I. Ică jr., ,,Sfântul Isaac Sirul", p. 31.

[587] Roberta C. Bondi, ,,The Spirituality of Syrian-speaking Cristians", apud I. Apostolache, *Hristologie și mistică în teologia siriană*, p. 65: ,,Dacă problemele hristologice au avut un parcurs sinuos, definit prin ample decretări și elaborări sinodale, legat de diferite tradiții sau influențe, mistica siriană se decantează în inepuizabilul depozit al experiențelor monastice, frumos împodobite de o tradiție trăită după filosofia lui Hristos. Pornind de aici, am putea afirma că spiritualitatea siriană are în primul rând un caracter ascetico-mistic" .

[588] Fără a face obiectul studiului nostru, dar cu relevanță pentru temă, menționăm totuși aici din teologia românească două puncte de vedere în legătură cu Sfântul Isaac Sirul, apartenența sau nu a sa, la Biserica Asiriană a Răsăritului (numită nestoriană) și perioada activității sale; Părintele Dumitru Stăniloae în introducere la *Filocalia*, volumul X, consideră că epoca Sfântului Isaac Sirul este cea a secolului VI, argumentând prin faptul că el îl citează și îl folosește frecvent pe Dionisie Areopagitul, dar nu amintește de Sfântul Maxim Mărturisitorul și nici de Sfântul Ioan Scărarul, a căror opere deja se impuseseră în mediul teologic și monahal în secolul VI; deci părintele Stăniloae consideră că este greu de explicat de ce Sfântul Isaac Sirul nu i-ar fi citat pe acești mari doi Părinți ai Bisericii dacă ar fi trăit ulterior, adică în secolul VII; de asemenea, părintele profesor ridică serioase semne de întrebare referitoare la identificarea Sfântului Isaac Sirul cu un episcop nestorian din Ninive, având în vedere că el i-a folosit pe Dionisie Areopagitul și pe Evagrie, care aproape confundau dumnezeiescul cu omenescul, adică la polul opus nestorianismului care separa total naturile până la dioprosopism (vezi Dumitru Stăniloae, Cuvânt introductiv, în Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în *Filocalia*, X, trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2006, pp. 6-7); pe de altă parte părintele Profesor Ioan I. Ică jr. consideră punctul de vedere al părintelui Stăniloae o atitudine anistorică cu clișee dogmatice și stereotipii, care ,,trădează înainte de toate carența orizontului informațional al României comuniste în care lucra părintele Dumitru Stăniloae în acei ani", teologul sibian contemporan considerând poziția celor care apără ortodoxia lui Isaac Sirul ca o încercare de a evita delicata situație de a recunoaște un ,,eretic nestorian" ca mare povățuitor duhovnicesc al ortodocșilor (vezi Ioan I. Ică jr., ,,Sfântul

secol VI-VII, Sfântul Isaac Sirul a fost unul dintre cei mai profunzi teologi ai creștinismului de limbă siriacă, cu o influență puternică asupra gândirii mistice ortodoxe[589], subliniind dimensiunea practică a ascetismului monahal, trăită și experimentată mistic în contextul drumului spre desăvârșire[590].

Am văzut într-un capitol anterior că, în privința nebuniei pentru Hristos, aceasta era cunoscută bine de către Sfântul Isaac Sirul, fiind o practică întâlnită în mediul monahal sirian, el neprimind binecuvântarea de la părintele său duhovnicesc de a urma această cale, nu pentru că îi nega autenticitatea sau importanța, ci pentru că nu o considera potrivită pentru tânărul, probabil atunci, ucenic Isaac. De altfel, Sfântul Isaac Sirul aduce o puternică fundamentare acestei nevoințe, motivând caracterul ei providențial în ciuda smintelii pe care comportamentul nebunesc îl provoca[591], argumentând prin atitudinea Sfântului Apostol Pavel de mărturisire a crucii[592]. De altfel, el însuși

Isaac Sirul", pp. 23-24); în virtutea importantului principiu al cunoașterii harismatice pe care au trăit-o și sfinții nebuni pentru Hristos (vezi cazul cu Sfântul Simeon Salos care a lămurit duhovnicește, prin străvedere, o importantă dispută legată de Origen), menționăm aici mărturia importantă a Cuviosului Paisie Aghioritul care a primit și el descoperire ,,de sus" despre ortodoxia autentică a Sfântului Isaac Sirul, după ce asistase chiar la chilia sa, la o dispută teologică la care luau parte profesori de teologie, discuție în care Sfântul Isaac Sirul era socotit nestorian; vezi ierom. Isaac, *Viața Cuviosului Paisie Aghioritul*, trad. de Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, București, 2005, pp. 231-233); după acest eveniment, Cuviosul Paisie Aghioritul a scris pe Mineiul lunii ianuarie, la data de 28 ianuarie (data pomenirii Sfântului Isaac Sirul), următoarea mențiune: ,,pomenirea marelui isihast Isaac, mult nedreptățitul"; de asemenea, valoroasă este și mărturia mitropolitului Neofit de Morphu, care l-a cunoscut îndeaproape pe Cuviosul Paisie Aghioritul și care i-a mărturisit aceste experiențe legate de ortodoxia Sfântului Isaac Sirul; a se vedea omilia mitropolitului Neofit de Morphu la https://atitudini.com/2024/01/sf-paisie-aghioritul-si-sf-isaac-sirul-video/.

[589] Dumitru Stăniloae, ,,Cuvânt introductiv", în Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, p. 6.

[590] Patrik Hagman, *The ascetism of Isaac of Nineveth*, Oxford Univercity Press, New York, 2010, p. 27.

[591] Vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 86-87: ,,Dacă un om săvârșește o faptă bună din curățenie duhovnicească, iar alții, care nu îi știu viața duhovnicească, sunt duși în ispită, ar trebui acesta să renunțe la viața sa duhovnicească din cauza ispitei lor?- Răspuns: Aceasta nu este responsabilitatea lui [...]. Ei nu sunt pregătiți să-i înțeleagă scopul".

[592] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte ascetice*, apud I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 86-87: ,,A fost nevoit Sfântul Pavel să tacă și să nu predice pentru singurul motiv că alții ar fi putut crede că vestirea Crucii era o nebunie?".

mărturisea că marea iubire dumnezeiască pe care o trăia îl făcea să se poarte ca un nebun[593]. Dincolo de aceste sublinieri clare referitoare la concepția Sfântului Isaac Sirul despre nebunia pentru Hristos, vedem concepții fundamentale din gândirea sa teologică care se regăsesc în modelul de manifestare ale Sfântului Simeon din Emessa, respectiv concepția despre apatheia, importanța smereniei în efortul desăvârșirii și conceptul iubirii dumnezeiești.

Sfântul Isaac Sirul menționează aici că starea nepătimașă a omului sfințit nu este după fire, nepătimire după fire având doar Dumnezeu[594]. Apatheia sfinților nu înseamnă lipsa simțirii patimilor ci nelucrarea lor, pentru că sufletul e unit cu Dumnezeu prin har și astfel sfântul primește nepătimirea prin participare la nepătimirea dumnezeiască. În acest fel a putut Sfântul Simen din Emessa să fie în mijlocul patimilor omenești și chiar să le simuleze fără să fie biruit de ele. Nepătimirea este un dar și, în același timp, este și lucrarea efortului ascetic, într-o acțiune sinergică har-fire umană dezvoltată în persoana celui sfânt. Sfântul Simeon, după mari eforturi ascetice, a primit nepătimirea și prin mijlocirea duhovnicului său Nicon; doar astfel a putut intra pentru a-și manifesta nebunia sfântă în cetatea Emessei fără ca el să fie mișcat în vreun fel în forul său lăuntric. Intrând în baia femeilor și stând cu ele Simeon a putut spune că este total liber de orice simțământ pătimaș[595].

Vedem aici în faptele lui Simeon, care mărturisesc apatheia sa, aceleași principii pe care Sfântul Isaac Sirul le descrie vorbind despre nepătimire, subliniind că sfântul nu poate fi nepătimitor decât dacă are mintea unită cu Dumnezeu. De fapt, ascultând cuvintele Sfântului Isaac Sirul despre

[593] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în *Filocalia*, X, p. 183: „Iubiților, fiindcă m-am făcut nebun, nu mai rabd să păstrez taina în tăcere, ci mă port ca unul fără de minte, pentru folosul fraților".

[594] D. Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 207: „Nepătimirea nu înseamnă a nu mai simți patimile, ci a nu le mai primi. Căci prin multele și variatele virtuți, arătate și ascunse, pe care le-a dobândit cel ce a ajuns la ea, s-au slăbit patimile în el și nu se mai pot ridica ușor în el împotriva sufletului. Mintea deci nu mai trebuie să fie mereu atentă la ele. Pentru că în toată vremea e scufundată în cugetările ei".

[595] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 453: „Crede-mă frate, că precum stă un lemn în mijlocul lemnelor, așa am stat și eu în mijlocul lor. Nici nu am simțit că am trup, nici nu m-am gândit că am intrat la trupuri, ci toată mintea mea era în lucrul lui Dumnezeu".

nepătimire, parcă am vedea cum îl descrie pe Sfântul Simeon Salos[596].

Darul nepătimirii se păstrează după învățătura Sfântului Isaac Sirul prin îmbrăcarea smereniei. Așa cum smerenia este după el, haina în care se înveșmântează Dumnezeu, așa și în viața omului drumul către desăvârșire se poate străbate doar cu pavăza smereniei pentru că tot el spunea: calea lui Dumnezeu este Crucea de fiecare zi. Deci, după Sfântul Isaac Sirul, ca să poți rămâne în cămara nepătimirii trebuie să locuiești în cetatea smereniei[597]. Acest lucru vedem că îl urma cu insistență și Sfântul Simeon care, pentru a-și păstra darurile primite de la Dumnezeu și în mod deosebit apatheia, se îmbrăca mereu în haina smereniei, simulând fie împătimirea, fie lipsa de judecată, fie îndrăcirea[598].

Putem pune în oglindă comportamentul lui Simeon cu principiul exprimat de Sfântul Isaac Sirul despre cel care are smerenie adevărată: Cel cu adevărat smerit la cuget când e nedreptățit nu se supără, nici nu se apără pentru fapta pentru care a fost nedreptățit - Simeon și-a asumat vina necinstirii unei tinere și chiar copilul pe care aceasta îl purta în pântece, deși era curat; adevăratul ascet smerit primește defăimările nedrepte și nu se justifică, asumându-și chiar și imaginea de curvar - Simeon mergea și cerceta prostituatele pentru a le convinge să nu mai păcătuiască deși era considerat de toți pentru asta desfrânat; cei desăvârșiți prin smerenie se arătau în chipul celor răniți de păcate, deși aveau în ei starea dumnezeiască - Simeon mânca ostentativ în joia mare ca să fie văzut și condamnat ca lacom, deși nu mâncase nimic tot postul până atunci[599].

[596] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, p. 123: ,,Din multe mii abia de găsești unul care să fi împlinit poruncile și tot ce e drept și să fi atins neprihănirea sufletului; din multe mii abia de găsești unul care cu mari străduințe pentru rugăciunea curată să fi găsit-o, să fi rupt legăturile acestei vieți și să fi dobândit acea taină, pentru că mulți nu au reușit să găsească rugăciunea curată, ci numai câțiva. Un om care să fi ajuns la taina care vine după ea și care e dincolo de ea, prin harul lui Dumnezeu, abia de poate fi găsit din multe generații".

[597] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, p. 125: ,,De crezi că ai dobândit odihnă din partea patimilor, să nu-ți crezi ție, înainte de a intra în cetatea smereniei. Căci vrăjmașul îți unelțește o cursă. Deci așteaptă după odihnă multă tulburare și supărare".

[598] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 458: ,,Iar când poporul începea a-l vedea ca pe un sfânt, îndată făcea ceva, care era semn arătat de nebunie. Pentru că uneori umbla șchiopătând, alteori sărind, alteori se târa pe pământ".

[599] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, pp. 253-254; ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 448.

Neasemuita dragoste pentru Dumnezeu l-a făcut pe Simeon să iasă din liniștea pustiei la chemare dumnezeiască și să meargă în lume în slujba oamenilor. Această iubire jertfelnică este asemenea muceniciei de bună voie, pe care Sfântul Isaac Sirul o vedea ca o jertfă a împlinirii poruncilor[600].

Această iubire dumnezeiască, în lucrarea slujirii semenilor, se manifesta atunci când el se jertfea după îndemnul apostolului Pavel, în felul acesta, nebunul sfânt Simeon mustrându-i cu iubire pe oameni[601]. Sfântul Isaac Sirul numește iubirea aceasta beție duhovnicească, iar jertfirea din ea, nebunie sfântă[602], dând exemplu pe apostoli și ucenicii lor. Concluzia o aduce tot Sfântul Isaac Sirul: ,,Această nebunie să ne învrednicească Dumnezeu să o dobândim și noi!"[603].

III.4.2. Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos

Am văzut că în contextul răspândirii în lumea bizantină a celor numiți pseudo-saloi, adică falșii nebuni pentru Hristos, atitudinea față de fenomenul nebuniei pentru Hristos este contradictorie, existând o condamnare a acestor practici atât în spațiul eclesial cât și în societatea laică.

După perioada iconoclastă însă, când viața creștină și-a redobândit oarecum condiția martirică, tendința rațională în discursul teologic

[600] ***, *Despre rugăciune și trezvie în învățăturile Sfinților Părinți*, trad. de Cristea Florentina, Editura Egumenița, Galați, p. 345: ,,Nu numai cei care au primit moartea pentru Hristos sunt mucenici, ci și cei care mor pentru păzirea poruncilor Lui"

[601] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, p. 125: ,,[…] pe unii, pentru necurăție; pe alții, pentru furt; iar pe alții, pentru călcare de jurământ. Pe unii îi mustra de-o parte, iar pe alții, înaintea tuturor. Altora le spunea prin pildă lucrurile cele rele, ca să-și cunoască greșeala lor, iar pe alții îi ocăra pentru fărădelegile făcute".

[602] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 455: ,,De această beție duhovnicească au fost cuprinși odinioară apostolii și ucenicii. Cei dintâi au străbătut lumea întreagă ostenindu-se și fiind osândiți" (lucrarea lui Simeon era adevărată apostolie, n. n.); Ceilalți, cu mădularele tăiate, și-au vărsat sângele ca apa și pătimind cele mai grele chinuri, nu s-au descurajat și fiind înțelepți, au fost socotiți nebuni (Simeon și-a asumat mucenicia nebuniei sfinte, deși era înțelept, se arăta nebun n. n.); alții au rătăcit prin pustiuri și lipsiți de o așezare statornică, erau mai statornic așezați (Simeon era rătăcitor prin Emessa, adesea în compania câinilor sau dormind sub cerul liber, dar sufletul său era adânc statornicit în dragostea lui Hristos, n. n.)".

[603] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, p. 125.

dar mai ales superficialitatea vieții creștinilor a reapărut, și odată cu aceasta și prezența nebunilor pentru Hristos, ca reacție la tendința de instituționalizare creștinismului și de închistare în forme spirituale rigide a vieții harice care trebuia, înainte de toate, să fie simțită și trăită. Este perioada secolului X constantinopolitan, în care se manifestă Sfântul Andrei Salos și Sfântul Vasile cel nou, cu puternicul accent pus pe posibilitatea vederii lui Dumnezeu, chiar dacă la ei acest principiu nu este exprimat în discurs teologic ci mai mult la nivel practic, în stilul discursului vizionar și profetic, care rezidă tot din posibilitatea simțirii conștiente a lucrării lui Dumnezeu.

Cel care în secolul X va exprima în discursul său teologic importanța teologiei mistice, în opoziție cu filosofia laică și cu teologia raționalistă[604] ce făcea deja carieră la Constantinopol, va fi Sfântul Simeon Noul Teolog, care pe linia lui Macarie Egipteanul și a lui Diadoh al Foticeii (dar departe de orice linie mesaliană eretică), a exprimat credința creștină autentică cu o simțire personală și conștientă a harului. Este de precizat că această opoziție nu era doar una terminologică sau discursivă ci privea în esență fondul vieții spirituale.

Stareț al mănăstirii Sfântul Mamas din Constantinopol, Sfântul Simenon Noul Teolog este considerat ca reprezentant de seamă al teologiei mistice și precursor al isihasmului, deși la el nu este dezvoltată teologic deosebirea ființă-energie și nici tema rugăciunii neîncetate, dar în schimb își întemeiază întreaga sa gândire teologică pe importanța întâlnirii conștiente cu Hristos, a simțirii reale a harului și a vederii lui

[604] John Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. de Alexandru Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 98-99. Aici John Meyendorff descrie această tensiune între teologia academică rațională și teologia monastică, prima exprimându-se mai mult prin termenii filosofiei laice și a ,,înțelepciunii elene" iar cealaltă punând accent pe credința creștină ca trăire: ,,În cercurile monahale denunțarea «filosofiei lumești» este constantă, iar polarizarea se produce în secolul IX, între partida «zeloților» monahali și cea a clerului superior din lume, este o polarizare atât intelectuală cât și politică. Monahii se opun înțelegerilor cu statul (se înțelege în sens de compromisuri) dar resping și renașterea umanismului profan. Sfântul Ignatie i-a umilit pe promotorii filosofiei profane, Simeon Noul Teolog scrie versuri virulente împotriva lor iar Sfântul Grigorie Palama își îndreaptă întreaga polemică împotriva lui Varlaam Calabrezul către tema înțelepciunii elene, pe care el o consideră că este principalul izvor al rătăcirilor lui Varlaam".

Dumnezeu[605]. Această notă fundamentală a teologiei sale mistice pune accentul pe faptul că simțirea conștientă a harului nu este doar posibilă, ci și absolut necesară pentru un creștin; nota este, de fapt, pe linia Părinților Bisericii, așa cum bine sublinia și părintele Stăniloae în introducerea sa din Filocalia VI[606].

Este evident că această gândire de tip personalist și mistic era la Simeon și o reacție la societatea bizantină tradiționalistă, care se îndepărtase de sensul vieții creștine și păstra doar formal aparența unui creștinism strălucitor, afirmându-se de multe ori ostentativ, atât la curtea imperială, cât și la cea patriarhală. Același tip de reacție față de formalismul vieții creștine va determina revigorarea nebuniei pentru Hristos în secolul X în special în Constantinopol. John Meyendorff exprimă dimensiunea profetică a vieții și gândirii misticului bizantin, așa cum de altfel putem vedea în mod pregnant la Sfântul Andrei Salos și la Sfântul Vasile cel Nou, aproximativ în același timp istoric și în același mediu constantinopolitan[607].

Sfântul Simeon Noul Teolog îi considera efectiv eretici pe cei care considerau că în zilele lor nu mai pot fi trăite deplin poruncile evanghelice[608]. El spunea aceste cuvinte gândindu-se cu siguranță la

[605] Sf. Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, trad., introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2017, p. 292: ,,Nu spuneți: este cu neputință să dobândim Duhul dumnezeiesc. Nu spuneți: putem să ne mântuim și fără El. Nu spuneți că se poate împărtăși cineva de El în chip neștiut. Nu spuneți că Dumnezeu nu e văzut de oameni; nu spuneți că oamenii nu văd lumina dumnezeiască, sau chiar că e cu neputință aceasta în timpurile de față. Nu e niciodată cu neputință aceasta, prieteni, ci e foarte cu putință celor ce voiesc; dar numai celor ce viața le-a produs o curățire de patimi și le-a făcut curat ochiul înțelegerii."

[606] Dumitru Stăniloae, ,,Viața, opera și învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog" (cuvânt introductiv), în *Filocalia*, VI, p. 15: ,,Ceea ce formează o notă mai aparte în preocuparea Sfântului Simeon este accentul deosebit de puternic pus pe simțire, pe conștiință, pe lumină, pe iubire. Toate acestea stau într-o legătură între ele, dar și cu întreaga învățătură a părinților despre curățirea de patimi sau despre virtuțile care culminează în nepătimire și în iubirea de Dumnezeu și în vederea Lui".

[607] J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 101: ,,Insistența profetică a lui Simeon asupra faptului că credința creștină e trăire a lui Hristos Celui viu, a întâmpinat opoziție; opinia minimalistă și legalistă despre creștinism, opinie care limita credința la împlinirea «obligațiilor», părea mult mai realistă monahilor și deopotrivă laicilor, dar după părerea lui Simeon aceștia erau eretici moderni".

[608] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza 29*, apud J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, p. 101: ,,Iată pe cine numesc eu eretici: pe cei ce spun că nu există nici unul în mijlocul nostru

părintele său duhovnicesc Simeon Evlaviosul, ce fusese nevoitor la mănăstirea Studion, unde el își începuse ucenicia în viața monahală. Cinstirea ca sfânt a părintelui său duhovnicesc imediat după moartea acestuia, instituirea unui cult la mănăstirea unde el era stareț înainte de canonizarea oficială a Bisericii, i-a adus Sfântului Simeon exilarea, după un conflict cu autoritatea eclesială reprezentată de sincelul Ștefan al Nicomidiei, promotor al discursului raționalist teologic. Ce este interesant pentru studiul nostru este faptul că acest Simeon Evlaviosul are, după descrierea Sfântului Simeon Noul Teolog, caracteristicile unui nebun pentru Hristos, chiar dacă ucenicul său nu va ajunge niciodată să-l numească astfel, probabil din cauza reticenței masive din societatea bizantină pentru o astfel de nevoință[609].

Vedem elementele principale ale nebunului pentru Hristos: apatheia, simularea nebuniei, slujirea semenilor din iubire dumnezeiască. Aceleași dimensiuni le putem observa ușor la Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos, care doar în virtutea nepătimirii se însoțea cu desfrânatele pentru a le scoate din păcat și ori de câte ori era cinstit ca sfânt simula nebunia pentru a-și ascunde darul.

În discursul său teologic, Sfântul Simeon Noul Teolog pare la un moment dat să dezavueze nebunia pentru Hristos, aducând o critică asupra opiniei comune din societatea constantinopolitană, care prefera să cinstească mai mult pe prefăcuții decât pe adevărații nevoitori evlavioși și sinceri[610]. Textul este deosebit de valoros în evaluarea noastră deoarece

și în vremea noastră, care să respecte poruncile Evangheliei și să se facă asemenea Sfinților Părinți [...], pe cei ce pretind că aceasta este cu neputință [...]. Acești oameni nu au căzut într-o erezie anume, ci în toate ereziile, fiindcă această erezie este mai rea decât toate prin lipsa ei de evlavie".

[609] Nichita Stithatul, *Viața Sfântului Simeon Noul Teolog*, col. *Spiritualitate creștină*, trad. de Ilie Iliescu, Editura Herald, București, 2004, p. 110: ,,El nu simțea pentru trupurile din jurul său mai mult decât simte un cadavru pentru cei morți, însă cu toate acestea, se prefăcea că este cuprins de patimă, sperând ca în felul acesta să poată ascunde comoara nepătimirii sale [...] și de asemenea să salveze pe furiș câțiva sau pe toți, dacă ar fi fost cu putință, dintre cei căzuți, folosind această momeală pentru a-i scoate din prăpastia păcatului".

[610] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza 28*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 160: ,,Omul care trăiește într-o abstinență smerită este socotit un prefăcut, în vreme ce omul care mănâncă ca un lacom este socotit neprihănit și naiv, iar oamenilor le place mult prea adesea să ia masa cu el, complăcându-se în propria slăbiciune. Mai

aduce în atenție faptul că practicarea nebuniei pentru Hristos era destul de răspândită în vremea Sfântului Simeon Noul Teolog. Evaluarea pe care el o face nebuniei pentru Hristos o realizează analizând-o în paralel cu descrierea duhovnicului său, Simeon Evlaviosul, pe care îl considera sfânt. Acesta avea în chip explicit manifestări de nebunie pentru Hristos, pe care Simeon Noul Teolog le explică tocmai în virtutea marii sale smerenii. Această aparentă contradicție poate fi explicată în două feluri: acest cuvinte ale Sfântului Simeon condamnă superficialitatea și duplicitatea creștinilor care își ascundeau adesea lipsa de luptă cu patimile sub masca comportamentului nebunesc a celor care se prefac nebuni (le place să ia masa cu ei, complăcându-se în propria slăbiciune; Sfântul Vasile cel nou era chemat adesea în casele oamenilor bogați din Constantinopol). Apoi evaluarea Sfântului Simeon nu este asupra autenticilor nebuni pentru Hristos ci a celor falși, care se foloseau de faima unor autentici nebuni sfinți pentru evidente foloase în plan social (expresia *ca și cum ar fi nepătimitori* exprimă limpede evaluarea critică a celor prefăcuți și falși nepătimitori). Altfel, pe lângă descrierea duhovnicului său, cum am putea explica comportamentul încurajator al Sfântului Simeon Noul Teolog față de doi ucenici ai săi, care manifestându-se nebunește, nu doar că nu-i critică, dar le încurajează comportamentul, înțelegându-le rostul adânc. Este cazul unui episcop apusean care omorâse din greșeală un om și care și-a luat ca metodă de ispășire nevoința nebuniei sfinte, ajungând în obștea sa, sub numele de Ierotei[611].

Acest Ierotei, având evlavia de a săruta semnul crucii peste tot unde era (implicit pe capacul unui butoi cu vin), a spart un vas risipind

mult decât atât, chiar și aceia care se prefac că sunt nebuni, care glumesc și vorbesc fără rost, care adoptă poziții necuviincioase și îi face astfel pe oameni să râdă, chiar și acei bărbați sun veneraţi ca și cum ar fi nepătimitori și plini de virtute pe motiv că adevăratul scop al lăudăroșeniei, al gesticulărilor și al pălăvrăgelii este, în realitate, de a-și ascunde virtutea și nepătimirea. Cu toate acestea, celor care trăiesc în evlavie, virtute și simplitate a inimii și care sunt cu adevărat sfinți, nimeni nu le acordă vreo atenție; lumea trece pe lângă ei de parcă ar fi doar oameni de rând".

[611] Nichita Stithatul, *Vie de Syméon le Nouveau Theologien,* apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 155: „Acesta a pretins că este nebun și a aruncat dinadins pe jos o mulțime de vase și le-a spart, astfel încât să fie insultat și lovit peste față. Prin urmare el se bucura când oamenii îl ocărau și tânjea să fie biciuit, pentru că loviturile îi eliberau sinele lăuntric de suferințele viitoare".

vinul din el, și a mers la starețul său Simeon să-i spună. Rezultatul a fost că, Sfântul Simeon nu doar că nu i-a criticat prefăcuta nebunie, nu i-a dat în vileag nevoința, dar după expresia lui Nichita Stithatul (autorul Vieții Sfântului Simeon) i-a dat premiul pe care Ierotei îl aștepta: mai multă umilință; și anume l-a pus să meargă pe catârii mănăstirii către Xeropholos iar cărăușul să strige: ,,Dacă cineva nu este întreg la minte, iată ce triumf îl așteaptă"[612]. Vedem aici doar o atitudine tolerantă față de nebunia ucenicului său pe care, de altfel, i-a binecuvântat-o probabil, altfel nu putea rămâne așa în obștea lui, ba chiar a încurajat-o, sporindu-i imaginea de nebun, pe care Ierotei așa de mult o căuta.

Caracterul provocator pe care îl întâlnim pregnant în viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos, este evidențiat de o altă întâmplare cu un alt ucenic al său pe nume Arsenie, care după ce omorâse mai multe păsări care intraseră în brutărie, dintr-un acces de furie, a fost canonisit de Sfântul Simeon să umble cu păsările omorâte legate cu o funie în jurul gâtului său în văzul celorlalți călugări. Aceluiași Arsenie, care disprețuia carnea, i-a aruncat acestuia un porumbel poruncindu-i să-l mănânce pentru a le arăta celor din jur puterea ascultării, chiar dacă i-a îmbrăcat virtutea ucenicului în haina presupusei lăcomii (iată tema provocării și a simulării împătimirii pe care atât de des o întâlnim și la Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos)[613].

Dincolo de aceste aspecte punctuale care exprimă atitudinea Sfântului Simeon Noul Teolog față de nebunia pentru Hristos și în același timp față de falsa nebunie sfântă, caracterul mistic profund al teologiei sale este dezvoltat într-o epocă a discursului teologic de tip raționalist, care vedea viața creștină mai mult ca îndeplinirea unor obligații morale decât în virtutea conceptului de theosis, specific teologiei răsăritene. Vederea lui Dumnezeu a fost o temă predilectă a gândirii lui, care la Sfântul Andrei Salos nu are dimensiunea teologică, ci mai mult vizionar-profetică. Mărturia lui Simeon că se poate contempla lumina dumnezeiască, că poate fi simțit harul în mod conștient, se întâlnesc în

[612] Nichita Stithatul, *Vie de Syméon le Nouveau Theologien*,72-75, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 155.
[613] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 157.

viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos. Să privim în paralel două texte, primul fiind un cuvânt al lui Simeon Noul Teolog și al doilea un pasaj despre Sfântul Andrei Salos:

„Când te-ai ridicat prin multe osteneli și sudori deasupra micimii trupului [...] îl vei purta ușor și duhovnicește ca unul ce nu va simți nici foamea nici setea. Atunci vei privi mai bine, ca prin oglindă (1 Corinteni 13, 12) , pe Cel ce stă mai presus de minte și cu ochii spălați de lacrimi vei vedea pe Cel pe Care nimeni nu L-a văzut vreodată (Ioan 1, 18)”[614].

„Cât timp binecuvântatul Andrei mi-a povestit aceste lucruri, uitasem de mine însumi. Chipul lui părea din altă lume și chiar mirosul acelor flori minunate ale Raiului ieșeau încă din el. Mi se părea că sfinții îngeri au venit acolo unde ne aflam și tămâiau nevăzuți. L-am rugat multă vreme să-mi spună măcar unul dintre acele cuvinte pe care le auzise, dar n-am putut să-l înduplec. Nu știu de ce, dar poate pentru că ele aparțineau doar Domnului și binecuvântatului Andrei”[615].

Din toate acestea vedem că ceea ce Sfântul Simeon Noul Teolog exprima discursiv (dar în urma experienței proprii) în teologia sa mistică, Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos împlinea în mistica sa lucrătoare. Și unul și altul, aduc mărturie despre vederea lui Dumnezeu, despre posibilitatea și necesitatea simțirii harului, despre viața creștină cu sensul ei de îndumnezeire, într-o societate bizantină care era impregnată de formalism și superficialitate.

III.4.3. Sfântul Vasile cel Nou și vămile văzduhului

Din textul Vieții Sfântului Vasile cel Nou, viziunea lui Grigorie despre călătoria Teodorei prin vămile văzduhului (*τελώνια τοῦ ἀέρος*) a stârnit cel mai mare interes nu doar pentru cercetarea aghiografică dar și pentru studiul teologic. Vămile văzduhului fac parte dintr-un cadru mare tradițional din creștinism și în special din literatura numită apocaliptică[616], mai exact literatura teologică cu caracter eshatologic, care

[614] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, în *Filocalia*, VI, p. 46.
[615] Nichifor, *Βίος και πολιτεία*, *PG* 111, 677.
[616] Pentru acest tip de literatură în creația bizantină vezi următoarele studii: Paul J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, Los Angeles, London, 1985; Agostino Pertusi, „Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle

nu se fundamentează doar pe textul din Viața Sfântului Vasile cel nou, deși el reprezintă cel mai complet tablou din creația aghiografică despre vămile văzduhului, ci își are origini și în literatura patristică și în discursul teologic, chiar dacă niciodată Biserica nu a dogmatizat această învățătură referitoare la eshatologia particulară și drumul sufletului după moarte.

Tema în sine comportă o atenție deosebită și o abordare complexă, vastă și echilibrată teologic, care nu face obiectul studiului nostru. Ceea ce ne interesează aici este modul în care această parte a textului Vieții unui nebun pentru Hristos a fost receptată în tradiția Bisericii și în gândirea teologică. Este evident că acest fragment, care ulterior a fost editat separat de Viața sfântului de multe ori, acest lucru realizându-se și în limba română, are un puternic caracter profetic și vizionar și el se înscrie în atmosfera eshatologică a secolului X din Bizanț, alături de Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos (cu vederea Raiului), și de Viața Sfântului Nifon al Constanțianei, care conține o descoperire a Înfricoșatei Judecăți[617]. Aceste fragmente, chiar dacă nu sunt încadrate în creația teologică patristică, ele aparțin literaturii aghiografice folositoare pentru suflet (*ψυχωφελές*), care pe lângă faptul că a avut un impact major în viața creștinilor, au constituit repere aghiografice importante pentru cugetarea teologică posterioară, chiar dacă nu au devenit niciodată normative în conștiința dogmatică. Preotul Dragoș Ifrim, în valorosul său studiu introductiv la Viața Sfântului Nifon remarca faptul că au fost inventariate peste 600 de manuscrise[618] cu aproximativ 50 de texte cu caracter vizionar-eshatologic în lumea greacă, până la căderea imperiului bizantin[619]. Este necesar însă să delimităm aceste creații aghiografice de literatura de tip apocrifă, cu puternică circulație și

profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente", în E. Morini (ed.), *Nuovi Studi Storici 3*, Instituto storico italiano per il Medio Evo, Rome, 1988.

[617] Lennart Rydén, „The Date of the Life of St. Niphon", în *BHG*, 1371; În limba română un foarte valoros studiu, în legătură directă cu studiul despre Viața Sfântului Vasile cel Nou: *Viața Sfântului Nifon al Constanțianei*, trad. de Paraschiva Enache, ediție îngrijită de Dragoș Ifrim, Editura Doxologia, Iași, 2021.

[618] Dragoș Ifrim, Studiu introductiv, în *Viața Sfântului Nifon al Constanțianei*, p. 204.

[619] Un inventar al acestor texte găsim la András Kraft, „An inventory of Medieval Greek Apocalyptic Sources (c. 500–1500 AD): Naming and dating, editions and manuscripts", în *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geshichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, Münster, XV (2018), pp. 69-143.

în spațiul românesc cum ar fi Varlaam și Ioasaf sau Floarea Darurilor[620], deși Petre Guran le asociază cumva[621] în studiu său introductiv la Viața Sfântului Vasile cel Nou (e drept, din punct de vedere al răspândirii textului în creația literară).

Textul din Viața Sfântului Vasile cel Nou cuprinde viziunea pe care Grigorie, ucenicul Sfântului Vasile și aghiograful său, o are despre călătoria sufletului Teodorei la moartea ei, prin vămile văzduhului. Această viziune este mijlocită de Sfântul Vasile care cedează rugăminților ucenicului Grigorie de a ști ce s-a întâmplat cu sufletul Teodorei după moarte. Am putea spune de fapt că viziunea nu este nici a Teodorei și nici a lui Grigorie, ci mai ales a lui Vasile, pentru că deși sufletul Teodorei a trăit experiența, Grigorie a aflat-o de la ea, cel care a făcut posibilă, prin puterea harului primită de la Dumnezeu, a fost Sfântul Vasile cel Nou. De altfel, la întâlnirea lui Grigorie în vedenie cu Teodora, aceasta îi descoperă faptul că și duhul părintelui lor duhovnicesc este cu ei, el mijlocind pentru sufletul Teodorei[622], arătându-i totodată casa frumoasă ce o avea pregătită în ceruri[623]. Urmează descrierea Teodorei, a drumului sufletului ei către cer, trecând prin douăzeci și una de vămi, adică prin examenele de conștiință raportate la diferite patimi, stăpânite de duhuri rele care analizează sufletul la fiecare dintre ele, călătorie în care sufletul este însoți de îngeri. Fiecare vamă reprezintă un moment de confruntare a sufletului cu patimile, Teodora mărturisind că prin unele vămi a trecut mai ușor iar prin altele mai greu, în funcție de raportarea ei prin viață la acele patimi. Relatarea se încheie la întâlnirea cu Sfântul Vasile care este înfățișat într-un loc luminos al Raiului, iar Grigorie primind ca mesaj îndatorirea ca după moartea Cuviosului să consemneze toate aceste descoperi cerești[624].

[620] Vezi Nicolae Cartojan, *Cărți populare în literatura românească*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974, p. 482.

[621] P. Guran, ,,*Moropoiia*. A se face nebun pentru Dumnezeu", p. 10.

[622] Mijlocirea Sfântului Vasile cel Nou: ,,Domnii mei și împreună robi cu mine, după ce veți săvârși toate cele care se cuvin cu sufletul acesta să o duceți la dumnezeiasca mea odihnă pregătită mie de Domnul și acolo să o așezați"; vezi *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, p. 151.

[623] *Viața Sfântului Vasile cel Nou,* pp. 142-143.

[624] Redarea experienței vămilor văzduhului în *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, pp. 141-188.

Studiul și receptarea acestui fragment din Viața Sfântului Vasile cel Nou are o deosebită importanță atât pentru cercetarea aghiografică, în special pentru tipologia nebuniei pentru Hristos în perioada constantinopolitană, cât și pentru studiul teologic. Privită în contextul literaturii de tip mistic, vizionar-profetică, creația literară și vom vedea și teologică despre vămile văzduhului se încadrează în tipologia specifică perioadei medii bizantine. Privită sub aspectul conținutului, fragmentul despre vămile văzduhului ar putea crea impresia unei singularități în literatura religioasă; de fapt, nu este așa. Interesul crescut a bizantinologilor pentru textele cu conținut eshatologic din Bizanț a provocat și lumea teologică să se exprime în legătură cu canonicitatea unor astfel de texte și în ce măsură ele converg cu doctrina creștină bazată pe revelația Sfintei Scripturi și pe Tradiția Bisericii. Astfel, cercetând izvoarele aghiografice și tradiția teologică observăm că astfel de texte de tip vizionar care descriu drumul sufletului după moarte trecând prin vămi ale văzduhului nu sunt creația doar a unor scriitori exaltați bizantini sau chiar a unor eretici (cum s-au exprimat unii teologi contemporani), ci ele exprimă o concepție eshatologică ce este manifestată imnologic și iconografic în Biserică[625].

În lumea cercetătorilor textelor aghiografice și a spațiului bizantin părerile despre istoria și istoricitatea unor astfel de texte este împărțită. Dacă o parte, cum ar fi Eirini Aftentoulidou și G. Bartelink[626], consideră că textul despre vămile văzduhului din Viața Sfântului Vasile cel Nou are în spate o tradiție veche și consistentă, alți cercetători, precum Dirk Krausmüller, o consideră, această literatură

[625] Dragoș Ifrim, ,,Studiu introductiv", în ***, *Sfinții Părinți despre ieșirea sufletului, Antologie de texte*, trad. de Parascheva Enache, ediție îngrijită de Dragoș Ifrim, Editura Doxologia, Iași, 2021, pp. 11-12: ,,O viziune eshatologică eclesială unitară și coerentă, concentrată într-o doctrină sacramentală a ieșirii sufletului, a judecării lui particulare și a Judecății Universale, exprimate în rânduieli de cult corespunzătoare, într-o imnografie adecvată și o iconografie precisă a momentelor eshatologiei particulare și generale, înțelegeri devenite normative până astăzi în Biserica Ortodoxă".

[626] A se vedea în acest sens: G. Bartelink, ,,Τελώνια (Zölner) als Dämonenbezeichung", în *Sacris erudiri. Journal of Late Antiqou and Medieval Christianity*, XXVII (1984); Eirini Aftentoulidou, ,,Gesellschaftliche Vorstellung in den byzantinischen Berichten von posthumen Zollstationem", în *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, LXVII (2015), care analizează creațiile literare în spațiul bizantin pe acest tipar .

de tip vizionar-eshatologică, ca fiind târzie și inconsistentă în creația bizantină[627].

Și mai împărțite, având un conținut chiar polemic, sunt discuțiile în spațiul teologic referitor la veridicitatea textelor de tip vizionar-profetic, dar mai ales asupra caracterului normativ al acestor credințe religioase. Dacă o parte a teologiei contemporane contestă valoarea dogmatică și chiar importanța aghiografică a acestor texte, alți teologi aduc mărturii importante din tradiția Bisericii despre referiri la vămile văzduhului. Este exemplificativă, pentru divergența teologică exprimată aici, polemica din lumea ortodoxă privitoare la caracterul teologic și valoarea patristică a învățăturii despre vămile văzduhului. Menționăm disputa de pe tărâm american între părintele Serafim Rose[628], care susținea veridicitatea unor astfel de mărturii și le argumenta teologic făcând numeroase referiri la texte patristice, și diaconul Lev, ajuns episcopul Lazăr Puhalo[629], care contesta ortodoxia fragmentului din Viața Sfântului Vasile cel Nou referitor la vămile văzduhului (care este de referință pentru tradiția acestor învățături) și chiar istoricitatea sfântului. Această dispută a generat alcătuirea unei antologii cu texte din Sfinții Părinți și din alte texte considerate normative în spiritualitatea ortodoxă, care aduc mărturii despre vămile văzduhului, realizată de obștea mănăstirii Sfântul Antonie, a părintelui Efrem din Arizona[630].

Susținătorii opiniei conform căreia învățătura despre vămile văzduhului, chiar dacă nu este o dogmă în Biserica Ortodoxă, este fundamentată pe învățătura Bisericii și pe tradiția Părinților, aduc ca mărturii texte din Sfinții Părinți ai Bisericii, din viețile sfinților, imnografia

[627] P. Guran, ,,*Moropoiia*. A se face nebun pentru Dumnezeu", p. 23.

[628] Părintele Serafim Rose a făcut o apologie a acestei învățături încadrată în concepția eshatologică ortodoxă; vezi Seraphim Rose, *The Soul After Death*, St. Herman of Alaska Brotherhood, Platina, CA, 1980; în limba română: Serafim Rose, *Sufletul după moarte*, trad. de Grația Lungu, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1994; de asemenea și traducerea în volumul: Serafim Rose, *Scrieri*, trad. de Dana Cocărgeanu, Editura Sophia, București, 2009, pp. 759-947.

[629] † Lazar Puhalo, *The Soul, the Body and Death*, Dewdney, 1980; vezi și traducerea în limba română: † L. Puhalo, *Sufletul, trupul și moartea*, trad. de Virgil Baidoc, Editura Eikon, Cluj, 2005.

[630] ***, *The Departure of the Soul According to the Teaching of the Orthodox Church. A Patristic Anthology*, St. Anthony's Greek Orthodox Monastery, 2017.

bisericească și creația liturgică a Bisericii legată de momentul morții[631]. Este de remarcat de asemenea faptul că această învățătură despre vămile văzduhului este menționată în mari tratate de teologie dogmatică, cum ar fi cel al mitropolitului Macarie Moscovitul[632], a Sfântului Iustin Popovici[633] sau chiar a părintelui Dumitru Stăniloae[634].

Părintele Serafim Rose, apelând la sinteza Sfântului Ignatie Briancianinov, menționează că atunci când citim mărturii sau chiar texte extinse despre vămile văzduhului, trebuie să separăm adevărul spiritual redat în ele de limbajul simbolic sau creația imaginativă folosite pentru a întări ideile, dar care nu afectează în sine fondul credinței[635].

Disputa teologică dintre părintele Serafim Rose și Lev Puhalo este

[631] Amintim aici câteva din aceste mărturii menționate în Serafim Rose, *Scrieri*, pp.811-816: În viața Sfântului Antonie cel Mare scrisă de Sfântul Athanasie cel Mare, se relatează că la un moment dat Sfântul Antonie a fost răpit cu mintea (aceeași modalitate vizionară întâlnită la Sfântul Andrei Salos și Sfântul Vasile cel Nou), și a văzut prin câte lupte ale sufletul cu vrăjmașii din văzduh și a rămas copleșit după această vedenie ,,aflând cu câți vrăjmași trebuie să lupte și câte spaime are să suporte cineva când va avea să treacă prin văzduh"; Sfântul Ioan Gură de Aur, vorbind despre ceasul ieșirii sufletului spune că vom avea mare nevoie de călăuzire spirituală ,,pentru a ne ajuta să trecem de puterile și stăpânitorii nevăzuți din văzduh, care se cheamă prigonitori și vameși". În perioada aceasta patristică cea mai complexă prezentare a vămilor văzduhului o are Sfântul Chiril al Alexandriei (+444) care în Omilia sa despre plecarea sufletului descrie drumul sufletului către cer trecând prin vămile văzduhului: ,,înălțându-se, el întâlnește vămile care păzesc calea către ceruri, oprindu-l și împiedicându-l a urca mai departe. La fiecare vamă se cercetează un anume păcat; fiecare păcat, fiecare patimă are vameșii și cercetătorii lui"; apoi, exemple ale unor descoperiri vizionare despre vămile văzduhului avem în viețile sfinților cum ar fi: Sfântul Mare Mucenic Eustratie (sec. IV), Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos (secolul VI), Sfântul Ioan cel milostiv, patriarhul Alexandriei (secolul VII), Sfântul Simeon cel din Muntele Minunat (secolul VII) și alții. De asemenea imnografia Bisericii face referiri clare la vămile văzduhului, cum ar fi un stih din Octoih al Sfântului Ioan Damaschin (secolul VIII) care zice: ,,O, Fecioară, în ceasul morții mele, scapă-mă din mâinile demonilor, de învinuire, de înfricoșata încercare, de amarnicele vămi".

[632] † Макария, митрополита Московского и Коломенского, Православно-догматическое Богословие, Тип. Р. Голике, С.-Петербург, 1883.

[633] Sf. Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, trad. de Zarko Markovski, Editura Doxologia, Iași, 2017.

[634] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a V-a, Editura Basilica, București, 2018, pp. 219-248.

[635] S. Rose, *Scrieri*, p. 810: ,,În mod normal, orice cunoscător al literaturii ortodoxe care înfățișează viața de după moarte va ști să discearnă între realitățile spirituale descrise și măruntele amănunte care uneori pot fi exprimate într-un limbaj simbolic și imaginativ".

emblematică pentru modul de teologhisire prezent în Biserică, ce se poate vedea și azi; este adevărat că aici împărțirea între o teologie de tip raționalist, care nu ar accepta mărturiile de tip vizionar-eshatologic din viețile sfinților, și una de tip tradiționalist și cu caracter harismatic care pune în valoare aceste mărturii, ar fi total forțată și superficială. Dar, totuși, părintele Serafim Rose atrage atenția asupra tendinței unei teologii de tip modernist, prezentă în seminarii și universități, care în privința eshatologiei preferă o abordare care este familiară omului contemporan și refuză orice mărturie, fie ea și patristică, care ar strica într-un fel comoditatea și ar zgudui conștiința unui creștin secularizat[636].

Pentru studiul nostru, disputa teologică de care aminteam are o deosebită importanță pentru că acest tip de aghiografie vizionar-eshatologică, care este mai mult decât o literatură religioasă, este legată în secolul X de cei doi sfinți nebuni pentru Hristos pe care i-am evocat aici: Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos și Sfântul Vasile cel Nou, primul prin viziunea despre Ierusalimul Ceresc și sfârșitul vremurilor, al doilea despre vămile văzduhului și Înfricoșata Judecată. Lazăr Puhalo, criticând învățătura despre vămile văzduhului ca nefiind proprie spiritualității ortodoxe, a fost nevoit să evalueze cel mai complet text care conține o astfel de viziune despre ele. El a pus sub semnul întrebării nu doar ortodoxia fragmentului din Viața Sfântului Vasile cel Nou, dar și istoricitatea sfântului, ajungând să-l identifice pe Vasile cel Nou cu ereziarhul bogomil Vasile, care a fost judecat la Constantinopol în secolul XI[637]. Există însă două argumente, unul de ordin intern și altul extern, în ce privește textul Vieții Sfântului Vasile cel Nou care contrazic o astfel

[636] S. Rose, *Scrieri*, p. 808: ,,Poate nici un alt aspect al eshatologiei ortodoxe nu a fost atât de neînțeles precum fenomenul vămilor văzduhului. Mulți absolvenți ai seminariilor ortodoxe moderniste de astăzi au tendința să respingă întregul fenomen ca fiind o adăugire ulterioară la învățătura ortodoxă, sau o lume imaginară care nu are temelie nici în scrierile scripturistice sau patristice, nici în realitatea duhovnicească. Acești studenți sunt victime ale unei educații raționaliste, lipsite de o cunoaștere adâncă a diferitelor niveluri de realitate ce sunt adesea înfățișate în textele ortodoxe [...]. Însemnătatea excesivă dată de modernismul raționalist sensului literal al textelor și o înțelegere realistă sau lumească a faptelor înfățișate în Scriptură sau în Viețile Sfinților au tins să facă neclare sau chiar să acopere cu totul experiențele duhovnicești care adesea au întâietate în izvoarele ortodoxe".

[637] P. Guran, ,,*Moropoiia*. A se face nebun pentru Dumnezeu", p. 63.

de ipoteză. La o critică internă a textului, toată descrierea și conținutul aghiografic și istoric cuprinde evident atmosfera cotidiană a secolului IX-X din Constantinopol precum și realitățile eclesiale existente. Un text scris cu 100 de ani mai târziu, cum sugerează Puhalo, ar fi conținut o cu totul altă descriere atât a evenimentelor istorice (care toate sugerează secolul X) cât și a mediului spiritual bizantin. Apoi, existența manuscrisului în limba slavonă din secolul XI (deci textul originar este mai vechi) descoperit la Moscova, care cuprinde Viața Sfântului Vasile cel Nou extinsă, demonstrează clar că personajul textului nu este ereziarhul Vasile și că textul nu este o ficțiune târzie[638].

Ceea ce este într-adevăr necesar în abordarea acestei creații aghiografice de tip vizionar-eshatologic, desprinsă din viețile celor doi nebuni pentru Hristos, este delimitarea acestui tip de aghiografie teologică de literatura pseudo-aghiografică, cu conținut apocrif și chiar eretic. Petre Guran sporește dilema posibilității acestei delimitări subliniind aparenta asemănare de concepție spirituală între experiența vizionară a unor nebuni pentru Hristos și pseudo-descoperirile mistice ale unor grupări ereziarhe[639].

Poziția lui Lazăr Puhalo față de vămile văzduhului este într-un fel o extensie a precauției mediului eclesiastic bizantin față de entuziasmul mistic prezent și în epoca revigorării fenomenului nebuniei pentru Hristos. Interesant motiv, provocator demers. *Tensiunea dintre harismă și instituție* despre care vorbea atât John Meyendorff cât și Alexander Golitzin[640], dintre dimensiunea pnevmatico-harismatică și cea formal-eclesiastică, este prezentă mereu în viețile sfinților nebuni pentru Hristos, dar niciodată aceștia nu au trecut bariera canonică a separării de trupul Bisericii, critica lor fiind mereu dinlăuntrul sistemului eclesiastic sau, mai corect teologic, dinlăuntrul Trupului lui Hristos. Tradiția

[638] P. Guran, ,,*Moropoiia*. A se face nebun pentru Dumnezeu", p. 64.

[639] P. Guran, ,,*Moropoiia*. A se face nebun pentru Dumnezeu", p. 71: ,,Cum ieșim din apropierea inevitabilă dintre spiritualitatea unui Vasile cel Nou, Andrei Nebunul sau chiar Simeon Noul Teolog și nedeslușitele grupuscule de entuziaști, vlacherniți, sau chiar mesalieni, evhiți și bogomili care dospesc pe ascuns în viziunea ereziologilor? Metafora noastră nu este departe de imaginea misticului în ochii cenzorului bizantin: el este plin de must!".

[640] Vezi A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 159.

ortodoxă a preferat însă întotdeauna să păstreze o ambiguitate ce s-a manifestat antinomic în existența creștină, decât să rupă din Trupul său mădulare lucrătoare și rodnice. În schimb, raportat la Sfântul Vasile cel Nou, demnitarul imperial Samonas a ales o cale mai puțin teologică de a feri curtea bizantină de complicațiile unui mesaj mistic și periculos, legându-i sfântului o piatră de picioare și aruncându-l în mare. Delfinii din mare însă au ,,hotărât" altfel, scoțându-l în chip minunat la mal, de unde nebunul pentru Hristos Vasile cel Nou a intrat în cetate, semn că nevoința lui, chiar dacă neînțeleasă de oameni, era binecuvântată de Dumnezeu[641].

[641] P. Guran, ,,*Moropoiia*. A se face nebun pentru Dumnezeu", p. 75: ,,[...] demnitarul imperial Samonas, mai precaut și mai vigilent, a încercat să-i aplice metodele mai directe ale poliției imperiale, aruncându-l legat de o piatră de picioare în Marea Marmara. Delfinii (care l-au salvat pe sfânt, n. n.) au hotărât însă altfel. Dar poți să te ascunzi la Constantinopol, în palatele aristocrate și chiar în cel imperial, să scrii sau să inspiri scrieri despre tine care să dăinuiască în pofida tuturor precauțiunilor imperiale și eclesiastice timp de o mie de ani? Se pare că da, cu condiția să faci pe nebunul, nebun întru Hristos".

CAPITOLUL IV.

NEBUNIA PENTRU HRISTOS ÎN TRADIȚIA DE INFLUENȚĂ RUSĂ

IV.1. Incursiune în istoria spiritualității ruse și contextul apariției și dezvoltării fenomenului iurodstvo. Paradigma aghiografică bizantină și specificul rus

În spiritualitatea bizantină, nebunia pentru Hristos, deși s-a manifestat în unele etape istorice sau contexte religioase ca un adevărat fenomen (Siria creștină a sec. VI, Constantinopolul sec. X) nu a devenit niciodată o caracteristică a societății bizantine sau a spiritualității ortodoxe, ea fiind evaluată și receptată ambivalent și nu rareori contradictoriu, când ca o practică ascetică providențială cu vocație eclesială, când ca o manifestare pseudo-mistică cu caracter provocator pentru societate. Pseudo-saloi au sporit confuzia în legătură cu această nevoință aparte, determinând pe de o parte reacția Bisericii care a condamnat canonic prefăcătoria sfântă, iar pe de altă parte stârnind o repulsie în societatea clasică bizantină, preocupată de păstrarea unei aparente ordini sociale. Însă, în ciuda atmosferei ostile create în lumea eclesiastică și în societate (adesea formal religioasă, dar adeseori desacralizată în esență) față de practica nebuniei sfinte, personalitățile harismatice autentice ale nebuniei pentru Hristos (vezi Sfântul Simeon din Emessa, Sfântul Andrei Salos și Sfântul Vasile cel nou din Constantinopol) au determinat ca lumea bizantină să nu excludă cu totul această practică, nebunii pentru Hristos având un rol pregnant spiritual și social în special în lumea urbană a Bizanțului.

Dacă în Bizanț nebunia pentru Hristos nu a devenit o practică generalizată, în spațiul de influență rusă această practică a devenit un adevărat fenomen, în special în Rusia secolului XVI, perioadă de înflorire maximă a acestui fenomen. Ioan Kovalevsky sublinia faptul că așa cum

rușii au primit oficial creștinismul de la bizantini, odată cu însușirea doctrinei creștine au impropriat și practicile ascetice ale spiritualității ortodoxe, între care și nevoința nebuniei pentru Hristos[642]. Christian Münch, analizând fenomenul nebuniei pentru Hristos în Rusia, consideră că există atât factori externi cât și interni care au determinat dezvoltarea acestui fenomen în tradiția rusă, mai mult chiar decât în zona sa de origine bizantină[643]. Factorii externi sunt determinați în special de influența spiritualității bizantine asupra lumii slave prin creștinismul de origine răsăriteană, dar și de locul deosebit pe care l-a ocupat în aghiografia timpurie a slavilor Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos care a determinat dezvoltarea deosebită din punct de vedere liturgic a sărbătorii Pokrov-ului (Acoperământul Maicii Domnului). Factorii interni nu sunt mai puțin importanți, pentru că specificul lumii ruse, cu o sensibilitate deosebită pentru viața spirituală, pentru practici ascetice uneori extreme[644], dimensiunea mistico-națională a poporului rus cu auto-proclamatul său destin spiritual și istoric, toate aceste aspecte fiind incluse în celebra expresie *sufletul rusesc*, au determinat ca nebunia pentru Hristos, însușită evident odată cu ortodoxia bizantină, să poată găsi teren prielnic pentru afirmare și dezvoltare[645].

Aceeași paradigmă a influenței bizantine care se suprapune peste specificul religios al lumii ruse o remarcă și Svitlana Kobets, care subliniază în același timp faptul că iurodstvo rusesc imită salosul grecesc, cu specificarea că în spațiul slavilor și a rușilor de mai târziu, rolul pregnant al nebunilor pentru Hristos nu va fi cel ascetic, ci cel social[646]. Influența

[642] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 141.

[643] C. Münch, *In Christo närrisches Russland,* p. 81.

[644] În lucrările unor cercetători ai culturii slave, există referiri la faptul că încă înainte de încreștinare, în Rusia era cunoscută o formă păgână de asceză, așa-numiții „verigon-bearers" sau „kaliks", care cutreierau drumurile, purtând pe corp lanțuri grele, metalice, ca „antrenament spiritual"; vezi Ivan Kologrivov, „Les fous pour Christ dans l'hagiographie russe", în *Revue d'ascetique et mystique,* Toulouse, XXV (1949), pp. 426-437; de asemenea: Ivan Kologrivov, *Essai sur la sainteté en Russie*, Beyaert, Bruges, 1953.

[645] Vezi Francis J. Thompson, *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia,* VT: Ashgate Publishing, Brookfield, 1999, pp. 107–139.

[646] Vezi Svitlana Kobets, „The Paradigm of the Hebrew Prophet and the Russian Tradition of lurodstvo", în *Canadian Contributions to the XIV International Congress of Slavists*, *Canadian Slavonic Papers/ Revue canadienne des slavist,* edited by Oleh Ilnytsky, Ohrid,

spiritualității grecești asupra celei ruse după încreștinarea poporului rus este evidențiată și de către Ioan Kovalevsky, care vorbește nu doar de marele rol al scrierilor patristice în viața monahismului rus timpuriu, ci și de formarea în mănăstirile athonite a marilor asceți ruși (cum ar fi Cuviosul Antonie de la Lavra Pecerska din Kiev, tuns în monahism la Muntele Athos), întemeietori ai primelor comunități monahale în Rusia kieveană. De altfel, comuniunea dintre călugării din Grecia și cei din Rusia s-a manifestat chiar de la începuturile creștinismului rusesc și astfel se explică și însușirea unor practici ascetice rare care au luat naștere în lumea bizantină cum ar fi zăvorârea, stâlpnicia sau nebunia pentru Hristos[647].

Interesant este faptul că dacă la slavii de est nebunia pentru Hristos a cunoscut o receptare pozitivă și chiar și-a manifestat vocația specifică în societatea rusă, la slavii de sud, viețile sfinților nebuni pentru Hristos au cunoscut o circulație redusă, existând puține manuscrise atât la bulgari[648] cât și la sârbi[649], deși *Viața Sfântului Simeon din Emessa* era tradusă încă din secolul X în Bulgaria[650]. Un motiv pe care îl invocă Serghei Ivanov este faptul că în lumea bulgară a circulat cu mare popularitate un text al

Macedonia, L (2008), nr. 1-2 pp. 3-16; de asemenea studiul aceleiași autoare: Svitlana Kobets, ,,Folly, Foolishness, Foolery'', Review of Sergey A. Ivanov, Holy Fools in Byzantium and Beyond, în *Canadian Slavonic Papers*, LXVI (2008), nr. 3-4, pp. 491-497.

[647] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 142-143: ,,În urma acestei statornice și apropiate comuniuni dintre călugării din Rusia și cei din Grecia, au apărut la noi, în Rusia, curând după primirea creștinismului, aproape toate formele de ascetism care se practicau în Orient. Chiar de la începuturile creștinismului în Rusia, s-a făcut simțită printre ruși o puternică atracție spre monahism, drept aceea au apărut și mănăstiri în diverse locuri. În orașe mari, cum erau Kievul sau Novgorodul, ele erau de ordinul zecilor [...]. În condițiile unei vădite înclinații ale strămoșilor noștri către călugărie, râvnitorii evlaviei nu puteau găsi o viață mai aleasă decât între zidurile mănăstirilor. De aceea, în afara obișnuitelor nevoințe, față de care trebuie să se arate râvnitor orice călugăr adevărat, cei mai riguroși râvnitori ai vieții ascetice au adus din Grecia și unele forme excepționale de ascetism: zăvorârea, stâlpnicia, nebunia întru Hristos''.

[648] Nadezhda Lazarova, ,,Holy Fools in an Age of Hesychasm: A Comparison Between Byzantine and Bulgarian Vitae'', în *Institute for Literature BAS,* vol. II, Scripta et e-scripta, 2004, p. 365.

[649] De exemplu *Viața Sfântului Andrei Salos*, care în lumea rusă a cunoscut o răspândire foarte largă, la sârbi se poate regăsi în perioada secolelor XIV-XVI, doar în nouă manuscrise; a se vedea în acest sens: А. М. Молдована, *Житие Андрея Юродивого в славянской письменности*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 217.

[650] Informația este redată de S. Ivanov care spune că a aflat-o într-o discuție cu Johannes Reinhart la Viena; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 215.

omiliei grecești al lui Nicon de la Muntele Minunat, care făcea o evaluare critică asupra manifestărilor de nebunie sfântă. Un motiv și mai plauzibil ar fi apoi asocierea acestui fenomen în secolul XIV în Bulgaria cu ereticii bogomili, în *Viața lui Feodosii din Târnovo* (secolul XIV), relatându-se despre un anume bogomil pe nume Lazăr, care se purta ca un nebun (*ourodovati*), oferind un spectacol ciudat și grotesc locuitorilor din acea cetate[651]. De altfel, Nichita Choniates descria atmosfera ciudată dintr-o biserică din Târnovo în 1185, unde bulgarii se adunaseră pentru a se ridica împotriva bizantinilor[652].

La sârbi, chiar dacă nebunia pentru Hristos nu s-a dezvoltat ca fenomen, era privită totuși cu mai multă condescendență, ba chiar admirație. În *Viața despotului Ștefan*, scrisă în secolul XIV de Constantin Kostenețki, despotul sârb când întâlnește un nebun pentru Hristos nu îl pedepsește, ci îl miluiește dându-i pomană[653]. Evaluarea nebuniei sfinte este aici pozitivă. Aghiograful nu îl vede ca pe un ascet excentric sau ca pe un schismatic, ci ca pe un slujitor tainic a lui Dumnezeu care își ascunde sfințenia sub masca nebuniei. Mențiunile despre nebunii pentru Hristos rămân însă sporadice, fără anvergura din spațiul bizantin și lipsind importanța socială și eclesială.

Pentru a înțelege dezvoltarea atât de mare a nebuniei pentru Hristos în spațiul rusesc încât să fie considerată definitorie pentru cultura și societatea rusă, e necesar să avem o privire de ansamblu asupra contextului istoric și religios în care aceasta a apărut și s-a dezvoltat în societatea rusă, pentru că, așa cum spunea Ioan Kovalevsky, Rusia este un caz unic în istoria acestei nevoințe[654], putând spune chiar că fenomenul nebuniei

[651] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 216.

[652] N. Choniates, *Historia,* p. 371: ,,Era un număr mare de posedați de diferite feluri, cu ochii înroșiți și părul despletit; acești nebuni, ca și cum ar fi fost cuprinși de o criză de epilepsie, țipau în extaz".

[653] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos,* p. 217: ,,Un anume om a venit din ținutul mysan (bulgar), prefăcându-se că e nebun. Faptele lui îl arătau că este un slujitor ascuns al lui Dumnezeu, care mergea prin oraș zi și noapte, plângând cu amărăciune [...] apoi a ajuns în fața despotului care i-a dat milostenie, însă el, așa cum îi era obiceiul, a dat pomana la săraci".

[654] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 143; aici, cercetătorul rus face o analiză socio-religioasă a structurii societății vechi rusești, care a creat condițiile apariției nebunilor pentru Hristos ce își manifestau puternica vocație eclesială și socială. Acest

pentru Hristos este unul dintre conceptele cheie[655] ale culturii ruse. Dinamica schimbărilor socio-culturale transformă nebunia sfântă dintr-un fenomen religios și social într-un fenomen care determină identitatea națională a culturii ruse în ansamblu[656]. Modul rușilor de a reacționa la schimbările istorice este specific lor, într-o abordare complexă pentru opțiuni spirituale și structuri civilizaționale proprii, într-o istorie pe care Ioan I. Ică jr. o numește ,,istorie milenară complexă și fracturată"[657].

aspect evidențiat de Kovalevsky întărește una dintre premisele de la care pleacă această cercetare, și anume faptul că nebunia pentru Hristos a apărut în istorie ca reacție pe de o parte spirituală la crizele vieții eclesiastice și pe de altă parte ca reacție la puternicele crize sociale și morale în societățile în care ei viețuiau. Erau în felul acesta mesageri ai unui mesaj divin, profeți ai poporului, ocrotitori ai celor oropsiți și marginalizați, ,,biciuitori" ai decăderii morale și ai fariseismului religios: ,,Datorită condițiilor istorice nefavorabile, mai cu seamă în privința organizării vieții religioase, în absența, în cea mai mare măsură a culturii și instrucțiunii școlare, societatea rusească suferea de multe metehne: nedreptate, egoism, goana după câștig, abuzuri, strâmtorarea și prigonirea celor săraci și a celor slabi de către cei bogați și puternici; în aceste apăsătoare și dificile împrejurări, cei care trăiau cu adevărat suferințele poporului rus erau nebunii pentru Hristos. Prin însăși esența sa, această nebunie se bazează pe hotărârea de a denunța răul, fără a ține seama de la cine vine el, de a dezrădăcina, pe cât este cu putință, minciuna, chiar și pe cea ascunsă sub intenții nobile, de a vindeca bolile morale ale contemporanilor, de a spune pe șleau sau aluziv adevărul puternicilor lumii, neținând seama de mânia lor. Cultivând aceste caracteristici, nebunii pentru Hristos erau foarte apreciați și iubiți de poporul rus, care îi iubea și prețuia mai mult decât pe alte categorii sociale din Rusia."

[655] ,,Conceptele cheie" definesc principalele celule ale culturii în lumea mentală a unei persoane sau comunități.

[656] Pentru rolul social al nebunului pentru Hristos în societatea rusă vezi Mihail Pietrovici, ,,The Social and Political Role of the Muscovite Fools-in-Christ", *Forschungen zur osteuropaeischen Geschichte*, Berlin, 1978.

[657] Ioan I. Ică jr., ,,Rusia și filozofiile ei, lecție pentru mileniul trei" (studiu introductiv), în Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, IV. Omul și destinul său în filozofia religioasă rusă*, trad. de Maria Cornelia Ică jr., studiu introductiv și postfață de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 5. Aici, reputatul teolog face o imagine a spiritualității ruse care păstrează caracterul specific și constituindu-se în căi excepționale de abordare în gândirea religioasă și filozofică: ,,Rusia n-a încetat și nu încetează să stârnească pasiuni extreme mergând de la fascinație și extaz nelimitat, până la oroare și respingere totală. Aceleași sentimente domină inevitabil și atitudinea față de cultura rusă care a oglindit fidel dilemele și contradicțiile «sufletului rus», opțiunile și sintezele pe care reprezentanții lui le-au exprimat în creații artistice excepționale și opere filozofice de o unică prolificitate și monumentalitate, în forme de o fascinație incontestabilă și originalitate provocatoare. Ele reflectă elocvent «excepția rusă», excepție generată, pe de o parte, de specificul sufletului rus, iar, pe de altă parte, de particularitățile proprii dezvoltării istorice, spirituale și culturale a Rusiei, care a oscilat și a trecut de multe ori în istoria ei de la Christ la Antichrist, de la călugărul rus la comisarul bolșevic, de la ortodoxie la comunism, de la Biserică la Partid".

Sub spectrul contextual geografic atât al catolicismului latin al polonilor cât și al iudaismului hazarilor, rușii (ce fuseseră uniți la Kiev și Novgorod de către principi scandinavi) s-au încreștinat (atât din rațiuni politice al influenței puterii imperiale bizantine cât și din serioase motive spirituale, datorate se pare și fascinației Liturghiei solemne de la Sfânta Sofia) prin botezul ortodox al principelui Vladimir în anul 988, urmat de popor. Deși păgânătatea anterioară încreștinării va stărui încă multă vreme în straturile sociale rusești și în conștiința lor, tarele unei gândiri și obiceiuri păgâne însoțind ortodoxia rusului de rând, viața liturgică și ascetică specifice creștinismului vor transforma istoria rusă[658].

Deși istoria oficială a creștinismului ortodox începe în Rusia cu Sfântul Vladimir, mugurii vieții creștine existau aici înainte de încreștinarea principelui. Existau legături temeinice atât cu Bizanțul, cât și cu Bulgaria bizantinizată, și nu este întâmplător faptul că patriarhul Fotie a avut apărători în lumea slavă. Încreștinarea oficială, care a însemnat și începutul culturii ruse după cum spune Lisachev[659], era așadar încununarea unui proces început dinainte, în matca dezvoltării unei conștiințe statale a rușilor. Nu doar moștenirea bizantină a pus pecetea asupra destinului rusesc, ci și bogata operă a Sfinților Chiril și Metodiu care a trezit conștiința etnică, lucru pe care cercetătorul Nikolai Todorov îl remarcă[660]. Apropierea Bulgariei încreștinate cu 100 de ani înainte, posibilitatea ca multe cărți de slujbă să fie efectiv transcrise cu multă ușurință, a făcut, așa cum sublinia și Boris Rauschenbach, ca efortul bizantinilor de a introduce greaca în cultul rușilor să fie zădărnicit[661].

---

[658] I. Ică jr., ,,Rusia și filozofiile ei", p. 6: ,,liturgismul și ascetismul, cultul și monahismul, alături de susținerea necondiționată a statului și a operei lui de centralizare și expansiune, elemente specifice pentru Biserica Ortodoxă bizantină, vor deveni în scurt timp trăsături caracteristice pentru creștinismul rus".

[659] *Дмитрий Сергеевич Лихачев, Русская культура,* Издательство Иллюминатор, Москва, 2000, p. 51: ,,cred că de la încreștinarea Rusiei începe istoria culturii rusești".

[660] Nikolai Todorov, ,,The conversion of Rus' to Christianity", în *The Christianization of Ancient Russia A Millennium*: *988-1988*, Unesco, Paris, 1992, p. 38.

[661] Boris Rauschenbach, ,,The development of Kievan Rus' in the wake of Christianization", în *The Christianization of Ancient Russia A Millennium: 988-1988*, Unesco, Paris, 1992, p. 48.

Chiar dacă știința istorică dispută încă influența atât doctrinară cât și canonică asupra Rusiei între Bizanțul creștin și Regatul Bulgar creștin, este cert că începând cu Iaroslav cel Înțelept, dependența canonică de Constantinopol este fundamentală și statornicită pentru o anumită perioadă istorică, în ciuda încercărilor destul de timpurii de instalare a unor mitropoliți ruși.

Percepția generală este că un astfel de popor, când întâlnește creștinismul, nu putea să-l trateze prea moderat și reținut. La început l-a privit cu înverșunare, ca pe o nebunie, sub prințul violent Sviatoslav în secolul al IX-lea, iar apoi cu mult entuziasm, în timpul creării Kievului, a Mănăstirii Pecerska în secolul al XI-lea. Celebra mănăstire de la Pecerska-Kiev va da Rusiei aproape 50 de episcopi și va deveni așa cum spunea părintele Alexander Schmemman, etalonul întregii vieți creștine din Rusia[662]. Roadele bogate ale creștinismului în Rusia Kieveană sunt descoperite de multitudinea sfinților, de la cea a prinților Boris și Gleb, la cuvioșii Lavrelor cum ar fi Sfântul Teodosie sau Avram din Smolensk, până la episcopii sfinți luptători împotriva păgânismului și asceții mari și nevoitori. Deși văzută până nu demult ca fază incipientă a creștinismului rus[663], perioada Rusiei kievene este apreciată de George Fedotov ca cea mai pură perioadă a religiozității rusești[664].

---

[662] Alexander Schmemann, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, trad. de Vasile Gavrilă, Editura Sophia, 2016, p. 367.

[663] Alexander Schmemman subliniază faptul că regatul moscovit nu a însemnat neapărat maturizarea creștinismului rus, ci o etapă care se diferențiază structural de cea incipientă kieveană; vezi Alexander Schmemann, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, p. 365: ,,Pentru o lungă perioadă de timp, epoca kieveană a fost considerată doar un prolog al istoriei înfloririi adevărate a Bisericii Ruse, care a fost legat în gândirea rusă cu regatul moscovit. Orice realizări spirituale sau culturale au fost negate [...]. În ultimii ani, aceste evaluări vechi s-au dovedit a fi total neîntemeiate, și perioada kieveană este din ce în ce mai mult recunoscută ca fiind, probabil, cea mai limpede din toate timpurile religiei ruse".

[664] George P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1946, p. 312: ,,Rusia de la Kiev, precum zilele de aur ale copilăriei, nu s-a stins niciodată în memoria poporului rus. În izvorul pur al scrierii sale, oricine dorește își poate potoli setea spirituală; în scriitorii săi se poate găsi un ghid prin dificultățile lumii moderne. Creștinismul din Kiev are același sens pentru conștiința religioasă rusă ca Pușkin pentru conștiința artistică rusă: semnificația unui model, o măsură de aur, calea regală".

Secolul XIII este un moment de cotitură în istoria Rusiei. Etapa Rusiei kievene, cu avântul ei spiritual și dezvoltarea vieții monahale, chiar dacă umbrite parțial de influența încă vivace a păgânismului, a lăsat loc diviziunilor și declinului statal kievean, care a culminat cu șocul invaziei tătaro-mongole. În 1240 tătarii cuceresc Kievul și cotropesc dominator principatele deja divizate ale Rusiei kievene. Lupta eroică a principelui sfânt Alexander Nevski[665] la Novgorod, a domolit asaltul din apus al teutonilor și al cuceririlor mongole, care au marcat apoi mai mult de două secole viața statală dar și socială și inclusiv religioasă a rușilor[666]. Urmează de aici, începând cu 1301, creșterea Rusiei moscovite, principat care, datorită poziției favorabile geografice și a acțiunilor unificatoare ale principilor în special prin Dimitri Donskoi, va repurta o mare victorie împotriva lui Mamai-han. Pe plan religios, va urma epoca de înflorire a unei alte lavre mari rusești, Lavra Sfintei Treimi, organizată de Sfântul Serghie de Radonej[667], care pe principii isihaste va iniția o mișcare de renaștere spirituală marcantă nu doar în monahism, ci și în societatea rusă. De altfel, rolul lavrei Sfântului Serghie a fost important și în opera de unificare a principatelor rusești, sprijinul eclesiastic fiind considerat de către puterea statală esențial.

Un alt punct de cotitură în viața religioasă a rușilor este secolul XV, marcat din perspectiva spiritualității ruse de trei factori: presupusa cădere a grecilor (așa cum era văzută în ochii rușilor) care ar fi acceptat în primă fază compromisul în spațiul credinței prin Sinodul de la Ferrara-Florența (1439); căderea Constantinopolului (1453), văzută în spațiul

[665] Mare apărător și conducător al rușilor din secolul XIII, într-o epocă marcată de marile cuceriri mongole a majorității cetăților rusești, Sfântul Alexandru Nevski a fost mare cneaz în Novgorod și ulterior în Vladimir, printre puținele cetăți rămase libere după invazia mongolă. Reușește să stăvilească asaltul din apus al teutonilor și suedezilor prin victorii în lupte, iar în răsărit duce o înțeleaptă politică diplomatică cu mongolii. Supranumele de ,,Nevski" vine de la râul Neva, unde, în 1240, îi învinge pe suedezi. Biserica Ortodoxă Rusă l-a proclamat ca sfânt în 1547.

[666] I. Ică jr., ,,Rusia și filozofiile ei", p. 6.

[667] Trăitor în secolul XIV, Sfântul Serghie de Radonej este socotit înnoitor al monahismului rusesc, lucrarea sa spirituală de factură isihastă marcând o puternică influență asupra vieții religioase din Rusia moscovită. Numit ,,ucenic al Sfintei Treimi", ucenicii săi au răspândit viața duhovnicească și spiritualitatea monahală întemeind peste patruzeci de mănăstiri în regatul Rusiei moscovite.

rusesc ca o pedeapsă divină pentru căderea doctrinară și trădarea credinței (care de fapt nu s-a materializat nici dogmatic, nici canonic, nici jurisdicțional); atmosfera cu iz eshatologic creată de apropierea anului 1492 (socotit ca 7000 de la întemeierea lumii)[668]. În acest context istoric și spiritual apare *ideea sfintei Rusii*, ca cea care preia de la Bizanț destinul păstrării ortodoxiei și a luptei împotriva răului, în orice fel ar fi el întruchipat. Moscova devenise astfel în concepția rușilor a treia Romă și ultima, destinul măreț al poporului rus fiindu-i și ferment de legătură și identitate, dar și povară în istoria ce va urma, imperiul pravoslavnic transformând treptat spiritualitatea ortodoxă într-o ideologie pe care părintele profesor Ioan I. Ică jr. o descrie ca politică de stat[669], într-un milenarism promovat la nivel statal, descris de Florovsky ca o criză de asumare a spiritualității bizantine în lumea rusă[670]. De altfel, George Florovsky, în *Căile teologiei ruse*, remarca faptul că gândirea teologică bizantină nu a fost suficient asimilată în spiritualitatea rusă[671], care își va forma propriul sistem de gândire și exprimare teologică, fondul credinței îndepărtându-se adeseori de tradiția Bisericii și sobrietatea teologiei bizantine pentru a face loc ritualismului și sentimentalismului rusesc.

Ideea sfintei Rusii cu destin providențial s-a dezvoltat în special în secolul XVI în timpul Marelui Cnezat al Moscovei când principiul a doua Romă a căzut, a treia este Moscova, iar a patra nu va mai exista, devenise

[668] I. Ică jr., ,,Rusia și filozofiile ei", p. 6.

[669] I. Ică jr., ,,Rusia și filozofiile ei", p. 6: ,,după 1492, ideologia eshatologică a celei de-a treia Rome și a Sfintei Rusii se va transforma semioficial într-un milenarism de stat[...]. Rusia sacralizată se repliază orgolios și izolaționist într-un fatal complex de superioritate religioasă și națională, pe fondul a ceea ce părintele George Florovsky desemna criza culturii bizantine în sufletul rus."

[670] Aici părintele profesor, pe baza observațiilor de fond ale lui George Florovsky, remarcă faptul că rușii și-au creat treptat propriul fel de a exprima și trăi creștinismul; vezi I. Ică jr., ,,Rusia și filozofiile ei", p. 7: ,, Episodic și insuficient asimilată, cultura bizantină a fost, începând cu a doua jumătate a secolului XV și continuând în secolul XVI, recreată și înlocuită în Rusia țarilor de o religie națională și statală hiliastă și mesianică, de un creștinism ortodox «sui generis», în același timp ritualist-triumfalist, sentimentalist-pietist și populist-național".

[671] George Florovsky, *Ways of Russian Theology*, Part One, col. *Works of Georges Florovsky*, vol. V, Nordland Publishing Company Belmont, Massachusets, 1979, pp. 3-31; a se vedea tot capitolul I intitulat sugestiv ,,The crisis of Russian Byzantinism".

nu doar o paradigmă a societății ruse dar și precept statal și național[672]. Această idee se pare că își are originea într-o viziune a unul călugăr pe nume Filotei, de la mănăstirea Sfântul Lazăr din Pskov, cuprinsă într-o scrisoare adresată guvernatorului moscovit din timpul cneazului Vasile al III-lea[673], viziune care prezenta Biserica Rusiei ca unică păzitoare a ortodoxiei iar poporul rus ca păstrătorul unui destin măreț mesianic[674]. Această idee a prins contur și greutate statală atunci când, reformulată, a fost adresată direct țarului Ivan cel Groaznic[675]. Astfel de viziuni profetice circulau încă din perioada Rusiei Kievene, dar ele atunci nu au prins contur statal, ci aveau doar o semnificație spirituală. O astfel de legendă relatează că pe la 1070, la Kiev, un astfel de vizionar spunea că pământul grecesc adică Bizanțul, va fi acolo unde este Rusia, iar Rusia va fi acolo unde a fost Bizanțul[676]. Antoaneta Olteanu face în Miturile Rusiei

[672] A. Schmemman, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, p. 386: ,,Mesianismul religios rus s-a născut cu adevărat într-o încordare eshatologică, în tulburare și neliniște. Dar evenimentele din afară l-au îndreptățit [...]. Vechea Romă a șovăit în ortodoxia sa și imperiul a trecut la noua Romă [...]; prin urmare, ipoteza că Moscova ar fi a treia Romă a fost concepută".

[673] Scrisoarea este redată de Nestor Iskander, în ,,Povestea cuceririi Țarigratului". Profeția sa că, într-o zi, cetatea sfântă va fi eliberată de către creștini, este o fundamentare spirituală a ideii de ascensiune a puterii moscovite, ca o nouă speranță a creștinilor ortodocși. A se vedea în acest sens Florian Bichir, ,,Mitul veșnic al panslavismului: a treia Romă", în *Polis*, SN, Iași, vol. VI (2018), nr. 2, pp. 231-250. Profesorul Florian Bichir concluzionează aici că ,,Noul Ierusalim-Moscova, era simbolul Rusiei sfinte, al noului eshaton. Rușii se vor dovedi a fi profeții acestei lumi noi [...]. Multe dintre profețiile lor pozitive, care au avut în vedere destinul panslavismului sau al teocrației universale, nu s-au împlinit. În schimb, s-au adeverit profețiile negative ale lui Dostoievski, ale lui Soloviov, ale lui Rozanov sau ale lui Leontine despre apariția unor fenomene, cum ar fi: socialismul, marxismul, ateismul militant, care vor transforma Rusia dintr-un pământ binecuvântat, într-unul blestemat. În locul lui Hristos, Rusia va naște Antihristul în sânul său și va face cunoscută vocea Marelui Inchizitor. Cert este că blestemul poporului ales s-a abătut și asupra Rusiei".

[674] ,,Să știi, prea cucernice țar, că toate țaratele religiei creștine ortodoxe se vor aduna în țaratul tău. Tu ești singurul țar al creștinilor din întreaga lume [...]. Toate țaratele creștine au fost strânse în țaratul tău. După aceasta, așteptăm Țaratul care nu va avea sfârșit [...]. Două Rome au căzut, dar a treia stă în picioare, iar a patra nu va fi"; a se vedea Dmitri Obolenski, *Un commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit (500-1453)*, Editura Corint, București, 2002, p. 395.

[675] Petre Guran, *Sinuciderea celei de a treia Rome*, https://senspolitic.ro/sinuciderea-celei-de-a-treia-rome-i/.

[676] Philip Longworth, *Crearea Europei de Est. De la preistorie la postcomunism*, trad. de Eugen Stancu, Editura Curtea -Veche, București, 2002, p. 241.

Antice o evocare a acestor legende cu caracter eshatologic și etnico-național, care mai târziu au dezvoltat etno-filetismul atât de pregnant în societatea rusă[677], pe care de altfel îl vedem întrezărit încă din zorii Rusiei Kievene, când Mitropolitul Ilarion (pe care George Fedotov îl vede ca un reprezentant bizantinismului rus[678]) într-o celebră omilie despre Lege și har suprapunea imaginea gloriosului Kiev peste chipul cetății sfinte Ierusalim, Paul Evdokimov văzând în aceste imagini ale Rusiei timpurii tendința de a considera poporul rus ca părtaș la istoria universală a mântuirii[679].

Este evident că lumea eclesiastică rusă a preluat din Bizanț ideea misiunii sfinte și a împărăției eterne, care în ultimele veacuri ale imperiului scăzuse în intensitate. Odată cu căderea Constantinopolului, ierarhii răsăriteni din spațiul rusesc au preluat ideea misiunii alese a poporului lui Dumnezeu, cel mai zelos susținător al slujirii țarului ca nou împărat cu misiune sfântă fiind starețul Iosif Volokolamski, raportul Biserică-Stat inversându-se oarecum în secolul XVI; dacă în Rusia Kieveană simfonia de sorginte bizantină vedea statul ca slujitor al Bisericii, în regatul moscovit Biserica slujea destinului mesianic al țaratului. Dar chiar și la începutul secolului al XV-lea, Marele Duce de la Moscova a trebuit să asculte lecțiile teoriei teocratice bizantine, un exemplu găsindu-l în mesajul Patriarhului Constantinopolului Antonie către Marele Duce Vasili Dimitrievici.[680]

[677] Vezi Antoaneta Olteanu, *Miturile Rusiei clasice*, Editura Paideia, București, 2015, pp. 207-215.

[678] George Fedotov îl numără pe mitropolitul Hilarion de Kiev printre cele trei mari personalități care au marcat cultura rusă în perioada pre-mongolă: Clement Smoliatici, Hilarion de Kiev și Chiril de Turov; vezi G. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, pp 84-93.

[679] Paul Evdokimov, *Hristos în gândirea rusă*, trad. de Ion Buga, Editura Symbol, București, 2001, p. 52.

[680] A. Schmemann, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, p. 383; aici sunt redate fragmente dintr-o epistolă a patriarhului din care considerăm sugestiv următorul pasaj: ,,Sfântul Împărat ocupă un loc important în Biserică; el nu este considerat a fi la fel cu prinții locali sau cu nobilii [...]. În fiecare loc unde sunt numiți creștinii, numele împăratului este pomenit de toți patriarhii, mitropoliții și episcopii, și niciunul dintre ceilalți prinți sau conducători locali nu are acest privilegiu [...]. Este cu neputință pentru creștini să aibă Biserica, dar să nu aibă împărat. Căci Împărăția și Biserica sunt în strânsă unire și este de neconceput să se despartă una de alta".

Pe plan religios, o parte a cercetării istorice vorbește despre un conflict care avea serioase fundamente spirituale și care se transmuta inevitabil în concepția statală. Adepții lui Iosif de Volokolamski[681] reprezentau viziunea unui monahism puternic implicat în social, cu mari proprietăți și cu rol pregnant în politica statului. Pe de altă parte, stareții de dincolo de Volga, pe linia lui Nil Sorski[682], propovăduiau un monahism de tradiție isihastă, o spiritualitate accentuat ascetică, care făcea din Biserică nu atât un factor politic, statal sau social, cât mai ales chipul împărăției veșnice. Prin condamnarea lui Maxim Grecul[683], monahismul social și conceptul

[681] Mare stareț rus din secolul XV și începutul secolului XVI, cuviosul Iosif Volokolamski, a fost întemeietorul mănăstirii cenobitice ,,Adormirea Maicii Domnului" și luptător acerb împotriva ereziei numită ,,a iudaizanților" care apăruse la Novgorod, dar a cărei idei influențau și cercurile statale de la Moscova, pentru care Cuviosul Iosif a intrat în conflict cu țarul Ivan al III-lea. Adept al monahismului puternic implicat social și politic, cu proprietăți extinse, el era susținător fervent al ideii de Rusie ca și continuatoare a destinului mesianic al imperiului bizantin; a se vedea: David M. Goldfrank, ,,Old and New Perspectives on Iosif Volotsky's Monastic Rules", în *Slavic Review*, XXXIV (1975), nr. 2, pp. 279-301.

[682] Format în secolul XV la mănăstirea athonită a Sfântului Pantelimon, Sfântul Nil s-a întors în Rusia la mănăstirea Sfântul Chiril, întemeind apoi un schit pe malul râului Sora, lângă Belozersk. A insistat cu ucenicii săi asupra unei vieți monahale de tip isihast, organizată în schituri mici și axate pe viața duhovnicească. Opunându-se tendinței din vremea lui a mănăstirilor cu vaste proprietăți și cu puternică implicare socială dar și politică, Sfântul Nil împreună cu adepții săi au format gruparea numită a ,,non-posesorilor". La Sinodul din 1490, unde un rol important l-a avut Cuviosul Iosif Volokolamski, Sfântul Nil Sorski s-a opus pedepsei capitale aplicate ereticilor ,,iudaizanți", promovând o atitudine de mustrare îmbinată cu rugăciunea. După moartea sa în 1507, gruparea ,,posesorilor", adică cei care militau pentru proprietățile vaste ale mănăstirilor a predominat în societatea rusă; a se vedea în legătură cu această temă: Nil Sorsky: *The complete writings*, ed. George Maloney, Mahwah Paulist Press, 2003; David M. Goldfrank, ,,Recentering Nil Sorskii: The Evidence from the Sources", în *Russian Review*, LXVI (2007), nr. 3, pp. 359–376.

[683] Grec de origine, format de tânăr la universități de prestigiu din Italia (Veneția, Padova, Ferrara), călugărit și format la Sfântul Munte Athos în tradiția isihasmului, Sfântul Maxim Grecul și-a împlinit menirea de misionar al poporului rus prin traducerea multor texte de mare valoare din tradiția patristică, traducerea sa de tâlcuire a Psaltirii fiind primită cu mare entuziasm în Biserica Rusiei, la început de secol XVI. Prestigiul mare de care s-a bucurat în societatea rusă i-a adus însă și multe suferințe, el fiind un hotărât critic al corupției morale din societatea rusească care impregnase nu doar cercurile de putere statală, ci și unele zone eclesiastice. Conflictul său cu mitropolitul Daniel (a cărui înscăunare Sfântul Maxim o socotea necanonică), ce venea din puternica obște de la Volokolamsk (sau Volosk) a starețului Iosif, a determinat și reacția țarului, Maxim Grecul fiind acuzat oficial de desconsiderarea sfinților ruși și de denaturarea

de Biserică de stat a triumfat în societatea rusă, urmând criza vremurilor tulburi, ale despotismului absolutist a lui Ivan cel Groaznic, perioadă în care, vom vedea că *rolul nebunilor pentru Hristos în societatea rusă va fi providențial*. Trebuie să menționăm aici însă că nu toți istoricii și teologii absolutizează acest conflict de natură spirituală între cele două viziuni ale monahismului și rolului său. Atât Cuviosul Iosif Volokolamski cât și Sfântul Nil Sorski sunt de altfel considerați părinți ai monahismului rus în epoca lor, ambele curente spirituale aflându-și loc în spiritualitatea ortodoxă rusă.

Biserica Rusă a devenit patriarhie în 1589, iar rolul ei în sporirea puterii țariste a fost folosit din plin de monarhii ruși, despotismul și tendința de expansiune manifestându-se tot mai pregnant în regatul moscovit și influențând astfel și viața spirituală. În secolul XVII însă, chiar dacă Biserica a încercat să iasă din aceste chingi totalitare ale statului moscovit, conflictul dintre țarul Alexei Mihailovici și patriarhul Nikon s-a încheiat cu victoria primului, adică a statului.

Cele două mari centre, Rusia kieveană (numită în vechime *Malorusia*, acum având sens peiorativ) și Rusia moscovită (*Velikorusia*), au cunoscut într-un fel destine diferite[684]. În Rusia kieveană, ocupată de Polonia, a intrat Uniația, iar mitropolitul Petru Movilă al Kievului va încerca în secolul XVII să articuleze o poziție mărturisitoare ortodoxă folosindu-se de structura apologetică a teologiei scolastice și îndepărtându-se treptat de duhul vieții liturgice și mistice specific ortodoxiei răsăritene. Părintele George Florovsky va defini această etapă ca o pseudomorfoză occidentalizantă, ce a creat premisele unei reacții de tip pietist atât în spațiul ucrainean cât și în cel rus[685].

cărților de cult. Fiind condamnat, a fost închis pe viață la mănăstirea Otrots din Tver, fără dreptul de a primi Sfânta Euharistie. Abia după o perioadă de aproximativ 20 de ani, după intervenții succesive ale patriarhilor Constantinopolului și Alexandriei, dar mai ales prin mijlocirea starețului Avramie, ajunge la Lavra Sfântului Serghie și primește dezlegarea de a se împărtăși. Trece la Domnul în 1556, lăsând o operă teologică de mare valoare, și fiind reabilitat și canonizat de Sfântul Sinod al Bisericii Ruse în 1998. Părintele George Florovsky îl consideră reprezentant de seamă al umanismului bizantin.

[684] În 1448, Mitropolia unică de până atunci a fost împărțită în două Mitropolii, la Kiev și la Moscova; în 1461, după moartea Mitropolitului Iona, mitropoliții Moscovei au primit titlul de „Moscova și Toată Rusia".

[685] I. Ică jr., „Rusia și filozofiile ei", p. 8.

Pe de altă parte, în spațiu Rusiei moscovite, secolul XVII va însemna provocarea pentru creștinismul rus prin criza schismatică a rascolnicilor[686], mișcare care s-a născut ca o reacție la autoritarismul și centralismul bisericesc și ca o contestare a puterii absolutiste, dar care s-a transformat într-o ideologie de tip sectar, antieclesială și antistatală. Această mișcare s-a născut însă din tendința, de multe ori absolutistă, de corectare a textelor rusești după modelul celor grecești. Condamnarea arhimandritului Dionisie în 1618, care corectase *Trebnicul* (Molitfelnicul rusesc), nu a potolit elanul reanalizării textelor rusești, care se dovediseră uneori în vădită contradicție cu alte manuscrise mai vechi. Problema revizuirii cărților de cult s-a transformat însă într-o problemă de atitudine spirituală, de conformism sau nu la reforma liturgică, de apel la conservatorismul rus în opoziție cu critica teologică în formă de factură greacă, dar în fond de natură scolastică. Susținută puternic de țar și de zeloții din jurul său, corectarea cărților de cult nu s-a făcut însă în duhul revenirii la spiritul adevărat și curat al cultului ortodox, ci mai ales animată de o dorință de uniformitate și alimentată de un greco-filism ce nu avea în spate o cultură teologică reală și o viziune teologică patristică, ci o abordare exclusivistă și amatoristă. De fapt, mulți profesori în izvoarele grecești ale cultului care au ajuns în spațiul rusesc nu aveau pregătirea teologică necesară, această atmosferă pseudo-științifico-teologică culminând cu patriarhul Nikon, despre care George Florovsky spunea că avea o tendință aproape morbidă de a reface și rearanja totul în greacă[687]. Rezultatul a fost reacția de tip sectar, curând transformată în schismă, a celorlalți zeloți, ai vechii credințe, revoltați de negarea fără discernământ a întregii vechi ordini și ritualuri rusești, efect pe care Alexander Schmemman îl vede cauzat de autoritarismul moscovit cu rădăcini în teocrația bizantină neasimilată teologic[688].

[686] Rascolnicii sau ,,vechii credincioși", sunt o grupare schismatică ruptă de Biserica Rusă la mijlocul secolului XVII ca urmare a reformei liturgice impuse de patriarhul Nikon. Schisma a avut urmări nefaste și foarte ample în societatea rusească, sate întregi fiind incendiate, biserici distruse, cărți de cult arse și mulți adepți ai schismei fiind condamnați chiar și la moarte, această situație persistând până în timpul lui Petru cel Mare.

[687] A. Schmemann, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, p. 407.

[688] A. Schmemann, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, p. 408: ,,Schisma nu a fost decât prețul plătit pentru visul Moscovei al unui model de viață consacrat și al unei întrupări

Obsesia modelului străin pentru spiritualitatea rusă și nevoia de modernizare a societății a determinat ca în timpul lui Petru cel Mare (1682-1725) despotismul autocrat din timpul regatului moscovit să fie înlocuit de absolutismul birocratic luat după model german și occidental. Nu întâmplător George Florovsky spunea că așa cum patriarhul Nikon voia să reformeze orbește și literar cărțile de cult rusești după modelul grecesc, așa Petru cel Mare era obsedat de modelul organizatoric german[689]. Patriarhia este desființată, iar teologia este predată după modelul german, oscilând, așa cum spunea Ioan I. Ică jr., între raționalism și pietism[690]. Problema a fost mai degrabă de fond decât de formă, pentru că noua structură sinodală a fost recunoscută inter-ortodox, dar în esență prin înființarea Sinodului, Biserica devenea atunci un departament al Statului, împăratul fiind judecător al acestui Colegiu spiritual, iar deciziile sale au fost luate prin autoritatea dată de maiestatea țarului[691], așa cum spuneau textele vremii. Cu toate acestea, perioada sinodală a marcat și reînnoirea monahismului rusesc, începută prin Sfântul Tihon din Zadonsk și continuând apoi cu marii stareți de la Optina și lumina spirituală a Sarovului prin Sfântul Serafim. Pe de altă parte, în plan statal, tendința de tip iluminist va fi dusă mai departe și mult accentuată în timpul Ecaterinei a II-a (1762-1796), când statul rus va impune un regim absolutist anticlerical, secularizând averile mănăstirești și impunând o secularizare și laicizare accentuată a societății rusești.

Pe fondul numeroaselor conflicte pe care Rusia le-a dus în secolul XIX însoțite de represiuni ale revoltelor interne, după perioada țaratului de tip mistic a lui Nikolai I care nu a reușit să atenueze tensiunile sociale și prin urmările grave ale primului război mondial, țaratul pravoslavnic se

desăvârșite în istorie și pe pământ a ultimei împărății. La un nivel mai profund, acesta a fost prețul plătit pentru antiistorism radical al teocrației bizantine care a respins creștinismul ca o cale și ca un proces creator, și care a vrut să oprească istoria prin «veșnica repetare » a unei taine unice atotcuprinzătoare".

689 G. Florovsky, *Ways of Russian Theology*, p. 111: ,,mai târziu Petru cel Mare a avut o pasiune pentru a reface totul în germană sau olandeză. Ei sunt, de asemenea, uniți de această ciudată ușurință de a rupe cu trecutul, această inexistență neașteptată, premeditare și artificialitate în acțiune".

690 I. Ică jr., ,,Rusia și filozofiile ei", p. 8.

691 A. Schmemman, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, p. 409.

va metamorfoza în imperiul autocratic al sovietelor comuniste[692] care va da însă numeroșii martiri ai rezistenței creștine și naționale ruse. Filosofia și gândirea rusă a secolului XIX (Soloviov, Homiakov, Dostoievski) va prezice oarecum căderea societății rusești, dar și forța ei de rezistență interioară. Starea societății rusești la ieșirea din comunism pe plan spiritual o descrie atât de bine Alexander Soljenițîn în eseul *Rusia sub avalanșă*[693], iar părintele Ioan I. Ică jr. a remarcat că sarcinile reconstrucției societății rusești pe baze autentice este copleșitoare[694].

După această incursiune necesară în istoria spiritualității ruse, e util să încadrăm fenomenul nebuniei pentru Hristos în cadrul istoric și religios al societății rusești. Paradigma bizantină a însoțit manifestarea nebuniei pentru Hristos și în spațiul rusesc. Așa cum în Bizanț nebunia pentru Hristos a apărut și s-a dezvoltat atunci când condiția martirică a dispărut și fervoarea credinței creștine nu mai era pregnantă în societățile adesea desacralizate și doar formal încreștinate, așa în tradiția rusă iurodivîi (nebunul pentru Hristos rus), și-a făcut simțită prezența în perioade istorice și în societăți laicizate în care tendința desacralizării era accentuată, iar în spațiul eclesial ritualismul și formalismul liturgic lua loc fondului doctrinar și mistic autentic al creștinismului. Ce este specific fenomenului nebuniei pentru Hristos în spațiul rusesc este accentuatul rol social al lui iurodivîi, asumarea rolului său profetic mai ales în perioade în care structura eclesiastică era supusă structurii statale, lucru resimțit nu doar în exprimarea teologică dar mai ales în societatea rusă reprezentată de poporul simplu ce nu se mai simțea apărat și ocrotit de nimeni.

Deși paradigma bizantină a lui salos va constitui model și fundament pentru iurodivîi rus, fenomenul iurodstvo va comporta o paletă mult mai largă de exprimare aici decât în spațiul bizantin. De fapt, viețile sfinților nebuni ruși dezvăluie diferențe izbitoare față de echivalentele lor bizantine. Ele conțin trăsături aparent incompatibile cu

[692] I. Ică jr., „Rusia și filozofiile ei", p. 9.
[693] Alexander Soljenițîn, *Rusia sub avalanșă*, trad. de Inna Cristea, Editura Humanitas, București, 2000.
[694] I. Ică jr., „Rusia și filozofiile ei", p. 14.

paradigma sfântului nebun de la Bizanț și își înzestrează eroii credinței cu trăsături care îi fac să se deosebească nu numai de reprezentanții paradigmei bizantine, ci și unii de alții. Viețile unor iurodivîi ruși se conformează cerințelor genului aghiografic tradițional, în timp ce viețile altora au o structură fragmentară, constând într-o serie de episoade. George Fedotov vorbește despre 36 de nebuni pentru Hristos care au fost canonizați în Biserica Rusă[695], dar sunt și astfel de nevoitori care au cinstire locală fără a fi canonizați oficial de Biserica Rusă.

Aghiografia rusă timpurie din perioada Rusiei Kievene este tipică pentru sfera creștină, cu valențe de model bizantin și axată pe sfera vieții monahale. Este mai puțin structurată și argumentată teologic, conținând puține elemente de doctrină sau filosofie religioasă și apelează în general la argumente de tip retoric[696], trei texte aghiografice fiind remarcate: *Skazanie* (O poveste anonimă), *Chtenia lui Nestor*, și *Viața lui Teodosie* (Feodosii) care se pare că a fost scrisă pe la 1080 și care apare într-un *Sbornic Uspensii* din secolul XIII și în *Patericul lavrelor de la Kiev*[697], sursă importantă și pentru primul ascet care a manifestat nebunie pentru Hristos în spațiul rus și anume Isac, sau Isachie. De la începutul secolului al XV-lea, Epifanie și sârbul Pahomie au creat și o nouă școală în nordul Rusiei, fără îndoială sub influențe grecești și sud-slave. Ei, în special Pahomie, creează un canon literar stabil, o magnifică împletire a cuvintelor, pe care scribii ruși se străduiesc să-l imite până la sfârșitul secolului al XVII-lea. Din secolul al XVI-lea, în legătură cu creșterea conștiinței naționale moscovite, au apărut colecții de hagiografii pur rusești. Mitropolitul Macarie, cu un întreg personal de colaboratori pregătiți, timp de mai bine de 20 de ani a

[695] Cercetătorul rus spune aici că perioada de glorie se încadrează în secolul al XVI-lea, iar pe secole nebunii pentru Hristos canonizați sunt împărțiți astfel: secolul XIV - 4; XV – 11; XVI – 14; XVII – 7; a se vedea Георгий Петрович Федотов, *Святые Древней Руси*, сост., примеч., вступ. ст.: С. С. Бычков, Мартис Sam & Sam, Москва, 2000, în special capitolul 13 intitulat „Юродивые" (nebunii pentru Hristos).

[696] Ingunn Lunde, „Slavic Hagiography", în Stephanos Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography* , vol. I, Routledge, London and New York, 2011 and 2016, p. 371; pentru aghiografia timpurie rusă a se vedea și: Paul Hollingsworth, *The Hagiography of Kievan Rus'*, Harvard Library of Early Ukrainian Literature, vol. 2 , Cambridge, MA, 1992; M. Labauve Hébert, *Hesychasm, Word-weaving, and Slavic Hagiography*, The Literary School of Patriarch Euthymius, München, 1992.

[697] I. Lunde, „Slavic Hagiography", p. 376.

adunat literatura veche rusă într-o colecție imensă de *Marele Minei*[698], în care viețile sfinților au ocupat locul deosebit și este sursă și pentru viețile unor nebuni pentru Hristos. Marele Minei al Mitropolitului Macarie este un fel de colecție a întregii literaturi religioase a Rusiei Vechi, în care autorul a adunat toate cărțile pământului rusesc. Aici sunt oferite nu numai vieți și povești despre sfinți, ci și învățături sau cuvinte, a căror lectură este dedicată unui sfânt. O altă mare sinteză aghiografică o va realiza în spațiul rusesc Sfântul Dimitrie al Rostovului în secolul XVII prin colecția *Viețile sfinților*, care cuprind și elemente despre sfinții nebuni pentru Hristos ce intraseră deja în cinstirea Bisericii Ruse. Colecția sa, publicată pe sferturi între 1689 și 1705, a fost structurat pe baza Marelui Minei al Mitropolitului Macarie, Acta Sanctorum publicată de bollandiști și o serie de alte surse. Sfântul Dimitrie al Rostovului, relatând în colecția Mineielor vieți de sfinți nebuni pentru Hristos, explică adesea că sfânta nebunie este martiriul autoimpus, că vine din afară și că prin intermediul ei oamenii înțelepți își ascund virtutea de ceilalți. Cartea a fost retipărită și revizuită de multe ori, bucurându-se de o popularitate enormă în rândul populației ortodoxe din Rusia[699].

În istoria bisericii ruse, există cinci perioade de canonizare a sfinților. Prima perioadă acoperă perioada de la încreștinarea rușilor până la sinoadele din 1547 şi 1549[700]; a doua perioadă este formată din cele două sinoade menționate mai sus sub mitropolitul Macarie[701]; a treia perioadă

[698] Vezi *Великия Минеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием*, https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Moskovskij/velikie-minei-chetii/.

[699] Vezi *Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского(репринт),* https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatyh-dvenadtsat-knig/.

[700] În prima perioadă, canonizarea este efectuată în primul rând de episcopii diecezani; într-un număr de cazuri, venerarea capătă un caracter integral rusesc; în total, peste 60 de sfinți au fost canonizați în această perioadă între care nebunii pentru Hristos Nicolae Koceanov sau Maxim.

[701] Treizeci și nouă de sfinți au fost canonizați simultan la Sinoadele din 1547 și 1549, între care mai mulți nebuni pentru Hristos. Canonizarea unei mulțimi de sfinți ruși la aceste sinoade a fost asociată cu reformele bisericești-statale ale mitropolitului Macarie și țarului Ivan cel Groaznic, cu înființarea regatului moscovit ca imperiu creștin, moștenind locul Bizanțului în termeni bisericești și statali.

se întinde de la aceste sinoade până la Înființarea Sinodului (în 1721)[702]; a patra perioadă coincide cu timpul perioadei sinodale (1721–1917)[703]; în cele din urmă, a cincea perioadă începe cu restaurarea patriarhiei și continuă până în zilele noastre[704]. Din aceste cinci mari perioade de confirmare a sfinților, în primele trei există canonizări de nebuni pentru Hristos, iar aceste canonizări de iurodivîi se întrerup în perioada reformei petrine și revin (în Sinoade locale) abia către sfârșitul perioadei sovietice.

George Fedotov a dat chiar și o înțelegere filozofică a conceptului său despre nebunia pentru Hristos, exprimând ideea că dezvoltarea fenomenului iurodstvo e legată de atenuarea cultului princiar[705]. Cu toate acestea, această explicație, deși interesantă, a timpului apariției prostiei rusești, nu corespunde decât parțial realității. Pomenirea nebuniei sfinte o întâlnim în Rusia Kieveană și, bineînțeles, în cetatea spiritualității sale, în Mănăstirea Peșterilor din Kiev, ne referim bineînțeles la fericitul Isac[706]. Unde are dreptate Fedotov este în faptul că la început nebunia pentru Hristos nu se manifesta decât parțial și conjunctural, era cu scopul dobândirii smereniei și ascunderii virtuților și nu avea rolul puternic social de mai târziu. Astfel, nu se poate vorbi despre un fenomen al

[702] De la Sinoadele din timpul mitropolitului Macarie până la perioada sinodală au fost canonizați peste 130 de sfinți, iar ca nebuni pentru Hristos: Procopie din Ustiug, Vasile Blajenîi al Moscovei și alții.

[703] Ideile raționaliste care stau la baza politicii bisericești a lui Petru I și dorința acestui țar, precum și a multor monarhi următori, de a pune viața bisericească sub controlul statului, duc la schimbări semnificative în practica canonizării. Venerarea populară a asceților necanonizați, cinstirea moaștelor acestora, începe să fie considerată de autoritățile statului drept superstiție (aceasta se reflectă în „Regulamentele spirituale"), iar toată evlavia populară în ansamblu este percepută ca fiind împotriva intereselor statului. Presiunea statului determină în mare măsură calea urmată de Sinod. Canonizările din perioada sinodală sunt puține la număr (mai puțin de zece), iar procedura de canonizare devine mai complicată și mai formalizată (situația s-a schimbat parțial abia în timpul domniei lui Nicolae al II-lea). În această perioadă au fost canonizați Sfinții Dimitrie de Rostov sau Serafim de Sarov, dar nu nebuni pentru Hristos.

[704] Sub stăpânirea sovietică, biserica nu a avut multă vreme ocazia să aprobe venerarea noilor sfinți. Canonizarea noilor sfinți s-a reluat abia în ultimele decenii. Printre cei canonizați în acest moment s-au numărat de exemplu Gherman din Alaska sau Ioan de Kronstadt.

[705] A se vedea Г. П. Федотов, *Святые Древней Руси*, p. 97: „apariția sfântului nebun coincide în timp cu stingerea sfințeniei princiare. Noul secol a cerut o nouă asceză din partea laicilor creștini. Sfântul nebun a devenit astfel succesorul sfântului prinț în serviciul social".

[706] Татьяна Недоспасова, *Русское юродство XI-XVI веков*, Москва, 1997, p. 34.

nebuniei pentru Hristos decât atunci când ea a ieșit din mediul strict monahal și s-a afirmat în orașe. În felul acesta paradigma bizantină se păstrează: la început nebunia pentru Hristos se manifestată în forma ei liniștită, în mediul monahal și ascetic cum este cazul Sfintei Isidora din Tabernisi (secolul IV în Egipt) respectiv Sfântul Isachie (secolul XI, la Pecerska, Kiev) și abia apoi se dezvoltă cu caracter provocator și social în cetăți și localități preponderent urbane (Sfântul Simeon Salos, secolul VI, în Emessa Siriei), respectiv Sfântul Procopie (secolul XIII, în Ustiug).

O altă dimensiune în care paradigma bizantină a nebuniei sfinte se respectă în spațiul rusesc este aceea a caracterului providențial, cu puternice accente eclesiale și sociale. Așa cum nebunia pentru Hristos s-a dezvoltat în lumea bizantină în perioade de relativizare a trăirii creștine și de slăbire a condiției mărturisitoare a dreptei credințe, așa nebunia sfântă s-a manifestat în tradiția rusă în special în perioada autocrației despotice, a supunerii Bisericii față de stat, a îndepărtării idealului ascetic din viața monahală, nebunii pentru Hristos restituind așa cum spunea Fedotov, echilibrul spiritual ce fusese tulburat, ei fiind percepuți pe de o parte ca glasul lui Dumnezeu pentru poporul credincios și pe de altă parte glasul poporului care nu se mai simțea apărat nici de statul autoritar și uneori nici de structurile eclesiastice supuse puterii despotice.

În ceea ce privește periodizarea acestui fenomen în tradiția rusă, cercetătorii remarcă trei etape principale ale apariției și dezvoltării sale, care corespund anumitor areale nu doar geografice, ci și statale : *faza timpurie* (începând cu secolul XI) când se manifestă izolat, sub forma liniștită și cu precădere în mediul monahal, în zona Lavrei Pecerska din Kiev; *faza medie* (începând cu secolul XIII), când nebunia pentru Hristos se dezvoltă în mari centre urbane și ia caracter permanent în viețile unor astfel de nevoitori, în special în zona Novgorod și în zona Moscova (în special în secolul XVI), când nebunia pentru Hristos își reclamă direct rolul său social cu dimensiune profetică; *faza modernă* a acestui fenomen începând cu epoca lui Petru cel Mare, când mărturiile despre nebunii pentru Hristos sunt tot mai sporadice dar ele nu lipsesc, existând astfel de mărturii și în secolele următoare până în contemporaneitate.

IV.2. Conceptele de *iurovidîi* și *blajenîi*

Termenul *salos* s-a consacrat în aghiografia bizantină pentru a denumi nebunul pentru Hristos. El era astfel diferențiat și separat semantic și lingvistic de morós-ul vechi, nebunia pentru Hristos căpătând, așa cum am văzut, consistență teologică mai ales după scrierea vieții Sfântului Simeon Salos de către Leontius de Neapolis, când *salos* capătă valențe spirituale pozitive.

Termenul *salos* care desemna nebunul pentru Hristos va fi preluat în literatura de limbă slavonă textual, multă vreme el circulând în traducerile *Vieții Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos* fără a fi tradus. Primele traduceri ale Vieții Sfântului Andrei Salos apar în tradiția rusă[707] încă din perioada kieveană, și cu siguranță circulația extinsă și popularitatea acestei *Vieți* în spațiul rusesc[708] a fost un factor important al dezvoltării acestui fenomen în Biserica Rusă[709]. De altfel, Sfântul Nicolae din Pskov (secolul XVI) va rămâne în aghiografia rusă și în sinaxarul rus ca Sfântul Nicola Salos, ceea ce arată faptul că rușii, chiar dacă și-au creat terminologia lor, vor face apel mereu la *salos* și la înțelesul acestui concept.

În traducerile vechi ale Sfinților Chiril și Metodiu, pentru *morós-ul* neo-testamentar apare prima dată termenul de *buiak* sau *buiav*,[710] folosit în textul traducerii Epistolei I către Corinteni, care desemna pe cel nebun, fără de minte; din I Corinteni 4, 10 este tradus în limba rusă prin *bui,*

[707] Pentru traducerile vechi în slavonă a textelor vieții Sfântului Andrei Salos a se vedea Antonio Carile, ,,Byzantine Political Ideology and the Rus' in the Tenth-Twelfth Centuries", în *Harvard Ukrainian Studies*, Cambridge, Massachusetts, XII-XIII (1988/1989), pp. 400-408.

[708] Un cult rusesc al Sfântului Andrei Salos este atestat pentru prima dată în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. În 1371, în mănăstirea Siteckii-Andreevskii din Novgorod a fost construită o biserică închinată Sfântului Andrei Salos, care probabil conținea și o icoană a Sfântului Andrei Salos. Cea mai veche icoană rusă a Sfântului Andrei Salos care a supraviețuit (în afara iconografiei ,,Acoperământului Maicii Domnului") datează de la mijlocul secolului al XVI-lea.

[709] Priscilla Hunt, ,The Fool and the King: The Vita of Andrew of Constantinople and Russian Urban Holy Foolishness", în Priscilla Huntt și Svitlana Kobets (ed.), *Holy Foolishness in Russia: New perspectives*, Slavica Publishers, Indiana University, Bloomington, 2011, p. 152.

[710] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 211.

un termen care era chiar un fel de insultă[711]. Termenul apare de altfel și în prima traducere în rusă a vieții Sfântului Vasile cel Nou (datează din secolul XIII)[712]. Tomáš Špidlík menționează faptul că uneori, în faza timpurie de traducere a textelor aghiografice grecești, *salos* grecesc era tradus prin *nomaŏ* (transliterat *pohab)*[713], așa cum apare el de multe ori în prima traducerea a *Vieții Sfântului Andrei Salos*[714].

Un alt termen care va fi folosit în aghiografia rusă asociat cu fenomenul nebuniei pentru Hristos este *blajennîi* (*блаженный*), titlu dat chiar Sfântului Vasile din Moscova (secolul XVI), numit *Blajenîi*. Serghei Ivanov arată faptul că el era folosit la început pentru a traduce termenul *makarios* care însemna sfânt, fericit, dar desemna și pe sfinții ascunși[715], temă des întâlnită în aghiografia bizantină. Ambele semantici pot explica transmutarea acestui termen din definirea celui sfânt, fericit sau a celui cu viață sfântă tăinuită în sfânt nebun pentru Hristos. Având în vedere faptul că scopul principal al acestei nevoințe era dobândirea smereniei, *blajenîi* (fericit), face trimitere la prima fericire din Predica de pe Munte[716], care desemnează, potrivit tâlcuirilor patristice, smerenia. Apoi felul de viețuire tainic prin care nebunii pentru Hristos își ascundeau virtuțile, dar adesea își și asumau păcate și vini publice care nu le aparțineau, trimite cu gândul la sfinții ascunși descriși în aghiografia rusă tot prin termenul de *blajenîi*.

O altă explicație posibilă pentru folosirea lui *blajenîi* este rădăcina lingvistică *blazn*, care în alte limbi derivate din slavonă, se referă la un comportament ridicol și fără rațiune, care dă și termenul *blazentsvo* ce înseamnă bufonerie[717], adică un comportament prefăcut. Interesant este că *blajenîi* poate avea la bază două rădăcini: atât *blaz* care trimitea cu gândul la nechibzuință sau prefăcătorie, cât și de la rădăcina *blago* ce desemna drept și bun[718]. Termenul care se va consacra însă pentru a

[711] Tomáš Špidlík, ,,Fous pour Christ. En Orient", c. 753.
[712] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 212.
[713] Tomáš Špidlík, *Mari mistici ruși*, p. 136.
[714] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 212.
[715] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 213-214.
[716] Matei 5,3: ,,Fericiți cei săraci cu duhul, că acelora este împărăția cerurilor".
[717] I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 212.
[718] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 214.

defini nebunia pentru Hristos este *юродство* (iurodstvo), iar pe nevoitor *юродивый* (*iurodivîi*), expresia greacă *Δια Χριστόν σαλός* devenind la ruși *юродивый Христа ради* (nebun de dragul lui Hristos).

În *Dicționarul limbii ruse Vasmer*, cuvântul *юродивый* are două sensuri: un nebun, un prost evlavios, un nebun din naștere; în sensul acesta oamenii consideră că nebunii sfinți sunt poporul lui Dumnezeu, găsind un sens profund în acțiunile lor inconștiente și pe iurodivîi un sfânt care săvârșește fapte de nebunie[719].

În ceea ce privește etimologia lui *ourod*, cea mai frecventă opinie atribuie prefixului *ou-* sensul peiorativ al acțiunii exprimate de rădăcina *-rod* (a genera); astfel, *ourod* este o creatură născută cu o deficiență, având posibil și sensul dur de avorton[720]. În acest sens termenul apare în *Pandectele lui Antioh* (secolul al XI-lea), sau în traducerea slavonească a *Patericului sinaitic* (secolul XI)[721]. Folosirea termenului de *ourod* în expresia ,,noi suntem nebuni pentru Hristos", va apărea mai târziu în literatura religioasă rusă, Ewa Thompson susținând că abia în *Evangheliarul lui Mastislav* (secolul XII) este încadrat în terminologia care definește nebunia sfântă[722], deși Serghei Ivanov semnalează apariția terminologiei în slavona veche încă din secolul XI[723]. În fine, în secolul al XVII-lea, varianta *ju-rod* capătă un sens specific pentru a se distinge de primul sens [724], astfel că *ourod* va descrie pe un om cu deficiențe, cu handicap fizic sau intelectual, în vreme ce *jurod* va fi legat de noțiunea nebuniei sfinte.

---

[719] M. Vasmer, Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka, http://vasmer.info/бб/болого/; de fapt, termenul ,,blažennyj", potrivit dicționarului etimologic ,,Vasmer" al limbii ruse, derivă de la substantivul slav vechi ,,bòlogo/blago", care înseamnă ceva bun, bogat, o mâncare gustoasă, nepotrivită pentru post.

[720] I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 210.

[721] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 213.

[722] E. Thompson, *Understanding Russia*, p. 13.

[723] S. Ivanov remarcă folosirea expresiei ,,suntem ourodî de dragul lui Hristos" în Pandectele lui Antioh din secolul XI; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 213.

[724] Serena Capri, ,,La santa follia: Saloi, jurodivye Christa radi, e san Francesco d'Assisi", în *Miscellanea Francescana, Rivista di Scienze Teologiche e Studi Francescani*, Roma, I-II (2016), p. 86.

IV.3. Faza timpurie a nebuniei pentru Hristos în Rusia

IV.3.1. Perioada kieveană și geneza iurodstvo

Perioada kieveană în dezvoltarea iurodstvo-ului rusesc, considerată în mod tradițional de către cercetători ca fiind originea fenomenului, reprezintă etapa sa monahală timpurie. În operele din acea perioadă, nebunia sfântă a fost invariabil considerată pe un fundal monastic, dar în același timp, în prima sa etapă de dezvoltare, iurodivîi rus a împrumutat o serie de caracteristici ale sale pentru formularea unui concept de sfințenie specific rusesc, asigurând astfel proeminența finală a sfintei nebunii în cultura rusă. Cu toate acestea, întrucât în acea etapă Rusia Kieveană abia se constituia ca o comunitate creștină și nu încheiase nicidecum etapele creștinării sale, ea nu a putut asista și nu a asistat la apariția sfinților nebuni urbani. Sfinții nebuni urbani puteau să apară doar într-o societate care era complet creștină, adică o societate caracterizată prin apartenența tuturor membrilor săi la viziunea creștină asupra lumii și prin încrederea lor în discursul creștin. Prin urmare, orice căutare a iurodivîi urbani ruși paradigmatici ar trebui să se concentreze pe perioada medievală, când Novgorod și alte regiuni ale pământului rusesc, și mai târziu Moscova, au apărut ca entități socio-culturale complet creștinate.

Într-adevăr, de îndată ce procesul de încreștinare a fost finalizat, sfântul nebun a devenit o parte a scenei urbane rusești. Pe drumul către stadiul său urban final reprezentat pentru prima dată în aghiografiile novgorodiene, sfântul nebun rus a acumulat o serie de trăsături care au ajuns să îi deosebească fenomenologia de cea a prototipului său bizantin[725].

Acest topos al sfântului nebun, crucial în tradiția bizantină, este supralicitat în aghiografiile rusești ale lui iurodivîi, devenind poate prima inovație textuală rusească a sfântului nebun[726]. În mod semnificativ, acest

[725] S. Kobets, ,,The Paradigm of the Hebrew Prophet and the Russian Tradition of lurodstvo", p. 12.

[726] Vezi Priscilla Hunt, ,,Holy Foolishness as a Key to Russian Culture", în P. Hunt și S. Kobets (ed.), *Holy Foolishness in Russia*, p. 14.

topos a început să prindă contur încă din prima viață de sfânt nebun pentru Hristos scrisă în Rusia Kieveană, *Viața lui Isachie de la Mănăstirea Lavrei Kievului* (+1090) și a fost prezentă în mod persistent în viețile de iurodivîi ulterioare.

Paradigma bizantină a lui iurodivîi, se respectă atât în geneza fenomenului cât și în dezvoltarea sa ulterioară. Așa cum în Bizanț nebunia pentru Hristos s-a manifestat în forma sa liniștită, în mediul monahal, ca modalitate de curățire de păcate, cu scop de ispășire, așa în tradiția rusă fenomenul iurodstvo a debutat în lumea ascetică, în tradiția pustnicilor sau a anahoreților care erau grupați în jurul unor centre spirituale povățuite duhovnicește de marii trăitori ai ortodoxiei. Apoi, în modelul bizantin primează un topos al nebunului sfânt care se manifestă astfel nu în toată perioada vieții lor și nu privind toate aspectele vieții lor ascetice. La fel se verifică și în perioada de debut a fenomenului iurodstvo în Rusia, prin Sfântul Isachie de la Pecerska.

IV.3.2. Sfântul Isachie (Isac) de la Lavra Pecerska (Kiev) (+1090)

Statutul aghiografic și canonic al sfântului este destul de ambiguu. În multe cercetări asupra acestui fenomen în Rusia, care urmează modelul bizantin ca sursă pentru cel rusesc, el este văzut ca primul sfânt nebun pentru Hristos din spațiul rusesc[727]. Alți cercetători consideră că el nu se încadrează în tipologia lui iurodivîi, pentru că nebunia sfântă nu se manifestă în viața sa în mod deplin, ci fragmentat, în anumit context și izolat sau periodic[728]. În sinaxarele rusești el apare în cadrul asceților sau a nevoitorilor zăvorâți[729], așa cum apare în *Patericul Lavrei*

[727] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 143: ,,În ordine cronologică, primul nevoitor din Rusia care a îmbrățișat nebunia pentru Hristos a fost călugărul Isachie de la mănăstirea Pecerska din Kiev". De asemenea același punct de vedere la S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 218: ,,Primul nebun pentru Hristos al slavilor de răsărit a fost Isaakii Zăvorâtul, un călugăr de la mănăstirea Peșterilor din Kiev."

[728] Marcia A. Morris, *Saints and Revolutionaries: The Ascetic Hero in Russian Literature*, Albany State University of New York Press, New York, 1993, p. 71.

[729] În ceea ce privește trecerea în rândurile sfinților a lui Isachie din Pecerska, trebuie să spunem că înainte de canonizările făcute în 1547-1549 în timpul Mitropolitului Macarie (odată cu alte canonizări), el era cinstit ca sfânt local, fiind trecut în sinodiconul mănăstirii Lavra Pecerska din secolul XV împreună cu alți nouă sfinți. A fost trecut oficial în rândurile sfinților în 1643 de către mitropolitul Petru Movilă al Kievului,

Pecerska[730]. Biserica Rusă a avut tendința de a-l considera pe Isachie ca fiind un ascet convențional și abia mai târziu el a fost trecut cu întreaga sa viață în rândul nebunilor pentru Hristos. Acest lucru nu trebuie însă să ne mire, pentru că practica aghiografică bizantină prezintă destule cazuri de nevoitori care au fost încadrați inițial ca asceți înainte de a fi incluși în paradigma nebuniei sfinte. O paralelă cu lumea bizantină ni-l arată pe Sfântul Isachie de la Kiev foarte apropiat de modelul lui Ierotei din viața Sfântului Simeon Noul Teolog, acel episcop apusean care și-a asumat nebunia pentru Hristos ca ispășire pentru păcatul greu al uciderii (făcută fără de voie de altfel), sau cu Marcu Călărețul, din viața lui Daniel din Sketi, despre care aflăm că și-a luat nevoința nebuniei pentru Hristos ca ispășire pentru păcate și pentru faptul că timp de cincisprezece ani, pe când era călugăr, s-a lăsat stăpânit de demonul curviei. Diferența dintre cele două tipologii ca analogie în cazul Sfântului Isachie, este că în vreme ce pentru Ierotei, nebunia pentru Hristos se manifestă strict în cadrul monahal (așa a fost și pentru Isachie), în cazul lui Marcu Călărețul nebunia sa se manifestă în cadru urban alexandrin, în chip provocator. Deci urmând paradigmei bizantine, Isachie ia de la Marcu manifestarea nebuniei sfinte doar în anumite contexte ale vieții, iar de la Ierotei manifestarea ei în cadru chinovial, și într-un caz și în altul însă nebunia pentru Hristos este aici nu neapărat o chemare la o misiune cu rol social și eclesial, ci modalitate de curățire de patimi.

Începutul vieții lui[731] avertizează de la început în privința războiului

având în ,,Marele Minei" al Sfântului Dimitrie al Rostovului o viață separată relatată în sinaxar. I. Kovalevsky menționează ca zi a cinstirii sale ziua de 14 februarie, ca fiind cea a trecerii sale la ceruri; vezi I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 170.

[730] Primul colecționar de biografii ale sfinților ruși a fost călugărul Nestor Cronicarul, despre care se crede că a trăit la sfârșitul secolului al XI-lea și începutul secolului al XII-lea. Lucrarea sa a fost continuată de călugărul Policarp de la Pecerska și de episcopul Simon. Patericul conține informații despre călugării Lavra Pecerska, Kiev, fiind una dintre sursele aghiografice cele mai valoroase privitoare la Rusia Kieveană.

[731] Textul slavon al *Vieții lui Isachie* poate fi găsit în reeditarea din 1991 a ediției critice: Абрамович Дмитрий Иванович , *Патерик Киевскаго Печерскаго монастыря*, Санкт-Петербург, 1991, pp. 185-89; de asemenea o traducere în limba engleză ne-o oferă *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, trans. Muriel Heppell, Harvard Ukrainian Research Institute, 1989, pp. 205-211; în limba română avem ***, *Patericul Lavrei Peșterilor de la Kiev*, trad. de Nicușor Morlova, Editura Egumenița, Galați, 2008, care traduce textul grecesc apărut în 1990 la Mănăstirea Paraklitos; pentru viața Sfântului

nevăzut pe care îl duc nevoitorii asceți, cu cât asceza fiind mai aspră și căile de nevoință mai austere, cu atât ispitele vrăjmașilor diavoli fiind mai ascuțite[732]. Textul vieții[733] ne spune că în viața mirenească el era un negustor bogat (născut Torhopian, în traducerea românească Toropțanin,) care, după ce a auzit cântarea din slujba înmormântării despre deșertăciunea celor omenești, și-a dăruit averea săracilor și s-a retras la vestita lavră a peșterilor cârmuită de marele avvă Antonie, starețul așezământului de sihaștri, rugându-l să fie acceptat în monahism. Dorind o nevoință mai aspră, Isachie și-a impus un post strict și a intrat în izolare, zăvorâre, într-un colț al peșterii a cărui intrare a zidit-o, și unde a stat șapte ani. Mai departe, cronicarul Nestor, povestește despre ispita lui Isaac, care odată cu aspra nevoință nu a sporit suficient în smerenie și în virtutea discernământului, pentru că inima sa nu era curățită deplin de slavă deșartă[734]. Astfel, el cade într-o grea ispită și înșelare a diavolului, care în mare alai de îngeri căzuți îl duc în înșelare crezând că se închină lui Hristos[735], uitând de avertismentul Scripturii[736]. După care demonii au căpătat putere asupra lui și l-au convins să sară cu ei într-un dans nebunesc și drăcesc și l-au obosit, lăsându-l pe el, făptură abia vie.

Cazuri similare de ispitire cu vedenii false se găsesc adesea în paterice; informații despre apariția diavolului la sfinți într-o imagine

Isachie zăvorâtul a se vedea și † L. Puhalo (ed.), *God's fool*, pp. 44-53.

[732] ***, *Patericul Lavrelor Peșterilor de la Kiev*, p. 157: „Nu este posibil ca omul să nu fie ispitit. Dacă vicleanul a îndrăznit să-l ispitească în deșert pe Domnul, cu atât mai mult pe robii săi".

[733] Există diferite păreri în legătură cu paternitatea capitolului din Patericul kievean despre Isachie. Dacă în general cercetarea aghiografică vorbește despre trei autori principali ai Patericului, Nestor, Policarp și Simon, în ceea ce privește relatarea despre viața lui Isachie, aceasta este atribuită în general lui Nestor; vezi Г. П. Федотов, *Святые Древней Руси*, p. 162.

[734] ***, *Patericul Lavrelor Peșterilor de la Kiev*, p. 159.

[735] ***, *Patericul Lavrelor Peșterilor de la Kiev*, p. 160: „Cuviosul, fără să poată distinge înșelăciunea cea diavolească, a uitat să invoce ajutorul Domnului sau să-și facă semnul Sfintei Cruci, care-i împrăștie pe diavoli. A căzut deci nefericitul și s-a închinat diavolului ca și cum ar fi fost Hristos". Aici aghiograful subliniază lipsa trezviei duhovnicești, care îngemănată cu iubirea de slavă deșartă l-a făcut pe nevoitorul Isachie să cadă în înșelare. Însemnarea cu semnul Crucii era o armă duhovnicească puternică a asceților în războiul lor cu duhurile rele și era un semn al atenției duhovnicești la războiul nevăzut.

[736] II Corinteni 11, 14: „Nu este de mirare, deoarece însuși satana se preface în înger al luminii".

luminoasă pot fi găsite în viețile multor asceți, cum ar fi Sfântul Pahomie cel Mare[737] sau Sfântul Petru Athonitul[738], care prin smerenie au respins înșelările drăcești, după cum sunt exemple de nevoitori care s-au lăsat înșelați, cum este cazul unui frate Avramie, despre care aflăm din Patericul egiptean că a fost înșelat în chip drăcesc crezând că a primit preoția de la Hristos în chip tainic[739]. Printre scrierile ascetice ale sfinților părinți, există adesea instrucțiuni de a nu primi vedenii luminoase, deoarece numai asceții cu experiență spirituală pot distinge revelația de amăgire. Sfântul Diadoh al Foticeii îndemna la multă precauție în legătură cu analiza vedeniilor, pentru că discernerea între cele autentice și înșelările drăcești este greu de făcut[740], iar Sfântul Grigorie Sinaitul reia avertismentul în virtutea experienței patristice de veacuri[741].

[737] Din viața Sfântului Pahomie cel Mare aflăm cum el a fost încercat cu ,,ispita cea dea dreapta'', diavolii arătându-i-se în chip de îngeri și lăudându-l, ispite pe care sfântul le-a respins având duh de smerenie. În schimb, tot din viața sfântului aflăm despre un monah care era înșelat de diavoli căruia i se arătau în chip de îngeri și îi dădeau putere să stea cu tălpile goale pe cărbuni aprinși, înșelându-l că are harisme dumnezeiești; Sfântul Pahomie cel Mare, văzând înșelarea lui, l-a sfătuit să lase gândurile de slavă deșartă și să se smerească arătându-i că puterea lui nu era de la har ci de la draci; vezi ***, *Viețile sfinților pe luna mai*, ed. a II-a, vol. IX, Editura Mănăstirii Sihăstria, Vânători: Mănăstirea Sihăstria, 2005, pp. 311-338.

[738] Diavolul s-a arătat Sfântului Petru Athonitul în chip de înger al luminii chiar în peștera unde se nevoia sfântul. Peștera s-a umplut de lumină, dar era o lumină diavolească. ,,Îngerul'' (de fapt diavolul) i-a poruncit să părăsească peștera și să se întoarcă în lume, ca să contribuie la mântuirea oamenilor. Ca să-l înșele, diavolul a făcut și o minune impresionantă ca să-l convingă pe sfânt că este înger, și nu diavol. Însă, sfântul a priceput că este Satana cel înșelător și l-a izgonit cu smerenia lui; vezi ***, *Pateric despre Visuri și vedenii*, trad. de Cristian Spătărelu, Editura Bunavestire, Bacău, 2002, p. 22: „Sunt nevrednic de a vedea îngerul a spus și l-a făcut pe diavolul cu chip de înger să dispară''.

[739] Despre acest Avramie, Patericul ne spune că fiind o fire nesupusă și neascultătoare, s-a lăsat înșelat primind ca adevărată o vedenie în care Hristos Însuși (de fapt diavolul) îi dă harul preoției, mergând apoi să slujească la Liturghie cu preoții mănăstirii care înțelegând înșelarea în care a căzut l-au canonisit vreme îndelungată până când s-a smerit și a cunoscut înșelarea diavolului. A se vedea ***, *Pateric egyptean*, Editura Sofia, București, 2011 p. 355.

[740] Sf. Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească*, în *Filocalia*, vol. I, trad. de D. Stăniloae, Editura Humanitas, București, 1999, p. 351: ,,Deci, dacă i se vor arăta vreunuia dintre cei ce se nevoiesc vreo lumină, fie vreun glas, fie vreo figură în chip de foc, nicidecum să nu primească astfel de arătări. Căci sunt o înșelăciune vădită a vrăjmașului, care i-a amăgit pe mulți prin neștiință, făcându-i să se abată de la calea adevărului''.

[741] Sf. Grigorie Sinaitul, *Despre amăgire*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. de D. Stăniloae, , Editura

Urmările acestei înșelări drăcești în cazul lui Isachie sunt drastice pentru nevoitorul neexperimentat. Timp de doi ani, Isachie a rămas nemișcat, starețul Teodosie și ceilalți frați slujindu-i[742]. Acest lucru se explică prin impresia puternică pe care întâlnirea cu demonii a făcut-o asupra sufletului său. Cu toate acestea, în al treilea an, Isachie a început să revină treptat la starea lui naturală[743]. Percepția lui Isachie despre el însuși este crudă, aspră, semn că a depășit slava deșartă, făgăduind din nou război diavolului, dar de data aceasta în ascultarea vieții de obște, și cu duh de smerenie.

Deci, vedem că Isachie s-a eliberat complet de impresia fermecătoare și a început din nou nevoința. Subliniem acest lucru, contrar opiniei lui George Fedotov[744], care consideră nebunia lui Isachie aproape de limita patologicului[745]. Din cuvintele de mai sus, ale cronicarul Nestor, este clar că în cazul Sfântului Isachie nu se poate vorbi de vreo nebunie naturală, ci de o stare de epuizare trupească și sufletească cauzată de înșelarea demonică, de faptul că prin iubirea de slavă deșartă a dat drepturi diavolului.

Din povestea lui Nestor, este clar că Isachie a atins apoi perfecțiunea virtuților, adică cu faptele sale mărețe (viața crudă amintită de noi), a păstrat pe mai departe smerenia și ascultarea, ceea ce este confirmat de întâmplarea din obște ce se va constitui ca o cotitură în destinul său

Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 180: ,,Ia aminte deci, cu băgare de seamă, iubitorule de Dumnezeu, întru cunoștință; dacă, împlinindu-ți lucrul, vei vedea o lumină sau un joc din afară sau dinlăuntru sau chip, zice-se, al lui Hristos sau al vreunui înger sau altceva de felul acesta, să nu le primești, ca nu cumva să suferi vătămare".

[742] ***, *Patericul Lavrelor Peșterilor de la Kiev*, p. 163*:* ,,Nefericitul Isachie era într-adevăr într-o stare jalnică. Dezintegrat sufletește și trupește, surd și mut, nu putea să se miște absolut deloc, nici măcar să se întoarcă de pe o parte pe alta. Era tot timpul întins și nemișcat, având răni pe tot corpul. Cu toate acestea, cu multă dragoste frățească îl îngrijeau, în frunte cu cuviosul Teodosie."

[743] ***, *Patericul Lavrelor Peșterilor de la Kiev*, p. 164: Nevoitorul Isachie își învață lecția: ,,O, diavole, tu care m-ai amăgit atunci când eram în peșteră! De acum înainte nu mă voi mai lupta singur și izolat. Mă voi lupta cu tine aici înăuntru, în mănăstirea mea, și te voi învinge cu ajutorul harului lui Dumnezeu și al rugăciunilor fraților".

[744] George Fedotov subliniază că în Rusia Kieveană nu se întâlnește nebunia pentru Hristos clasică, urbană și cu caracter provocator, ci forma ei monahală, cu caracter punitiv și de ascundere a virtuților; pe de altă parte tot el nu vede la Isachie forma clară a nebuniei pentru Hristos; a se vedea Г. П. Федотов, *Святые Древней Руси*, pp. 97-98.

[745] Т. Недоспасова, *Русское юродство XI-XVI веков*, p. 34.

duhovnicesc și în alegerea nevoinței nebuniei pentru Hristos pe care el o va începe. Unul dintre bucătari, deși i-a făcut o păcăleală, l-a rugat să prindă și să aducă un corb care stătea în apropiere. În virtutea ascultării, a mers și a prins corbul care s-a lăsat docil în palmele lui ca un porumbel domesticit. Și de atunci au început să-l cinstească frații mănăstirii. Vedem aici tiparul lucrării ascultării evidențiată de atâtea ori în scrierile ascetice, când părinții îmbunătățiți dădeau ascultări ce păreau absurde ucenicilor pentru a le frânge voia proprie și mândria, și pentru a-i învăța sfințenia ascultării, puterea și roadele ei. Astfel de cazuri adesea sunt relatate în paterice, prin acestea părinții cu viață sfântă scoțând în evidență marele dar al ascultării duhovnicești. Este arhicunoscut exemplul avvei Ioan Colov (cuvântul înseamnă: cel mic, pipernicit, neînsemnat) din Pateric, care fiind ucenic la un avvă la Schit, a fost pus să ude zilnic o creangă uscată înfiptă în pământ. Rezultatul nu a fost doar înflorirea miraculoasă după o vreme a ramurii uscate, ci mai ales înflorirea sufletească a ucenicului ascultător, verdictul fiind dat de stareț, care îndeamnă pe frați să vadă roadele ascultării[746].

Putem fără tăgadă să afirmăm că acest act se încadrează pe deplin în isprava unui sfânt, și nu neapărat a unui nebun sfânt: ca dovadă, pe lângă exemplul enunțat, putem exemplifica cu numeroase cazuri din patristică care prețuiesc foarte mult ascultarea de necontestat, ducând la tăierea voinței și smereniei lor. Toate virtuțile de mai sus sunt printre cele mai importante într-o nevoință monahală (cum scriu despre aceasta atât Avva Dorotei, cât și Sfântul Ioan Scărarul[747]). Adesea, cele mai absurde

[746] *Pateric egyptean*, p. 117*:* ,,Povestit-au unii pentru avva Ioan Colov, că mergând către un bătrân tebeu la Schit, ședea în pustie și luând avva lui un lemn uscat, l-au răsădit și i-a zis lui: în fiecare zi adapă acest lemn cu câte un ulcior de apă, până ce va face roadă. Și era departe de dânșii, încât se ducea de cu seară și venea dimineața. Iar după trei ani, a trăit lemnul și a făcut roadă și luând bătrânul rodul lui, l-a dus la biserică, zicând fraților: luați, mâncați rodul ascultării".

[747] În *Scara Raiului* , la Cuvântul IV intitulat ,,Despre fericita și de-a pururea pomenita ascultare", Sfântul Ioan Scărarul amintește despre un anume Isidor, ce fusese căpetenie în Alexandria și care la intrarea în obștea monahală, a fost pus sub ascultarea de a sta șapte ani la poarta mănăstirii spunând tuturor: ,,Rugați-vă pentru mine fraților , căci sunt stăpânit de duh rău". Ascultarea lua așadar forme extreme, aceasta fiind într-un fel similară cu nebunia pentru Hristos, pentru că simula (sau cel puțin pretindea) îndrăcirea; vezi Sf. Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, p. 179.

instrucțiuni erau date ca ascultare (de exemplu, să ude un băț uscat până a germinat) sau chiar periculoase (de exemplu, să croiască drum pe lângă crocodili sau fiare sălbatice), astfel încât ascetul Isachie se potrivește perfect cu exprimarea lor.

Totuși, și mai mult, acest episod amintește de tradiția egipteană din deșert, care povestește cum un avvă i-a spus odată discipolului său să meargă în deșert și să prindă o hienă, ceea ce discipolul ascultător a făcut[748]. Uimirea avvei în fața faptei discipolului său este comparabilă cu uimirea fraților care îl văd pe Isachie prinzând corbul. Oricât de ciudate ar fi acțiunile acestor prinzători de sălbăticiuni, în contextul ascetic și aghiografic ele sunt văzute ca fiind supraomenești și sfinte. Ele echivalează cu un *topos al lucrării miraculoase*, care este legat mai departe de toposul armoniei sfântului cu mediul sau al controlului asupra naturii, inclusiv îmblânzirea sau stăpânirea animalelor sălbatice, ce trimite cu gândul la starea paradisiacă a omului ce stăpânea creația lui Dumnezeu.

Evaluarea asupra acestui episod înscrie așadar nevoința lui Isachie nu în cadrul restrâns specific nebuniei sfinte, ci în panoplia largă a nevoințelor ascetice care pun ascultarea deasupra logicii omenești și smerenia mai presus de voia proprie. În acest fel se exprimă și Irina Goraïnoff, care, descriind cazul amintit și subliniind că Isachie a împlinit nu din nebunie ci din duh de ascultare[749]. Acest incident a dezvăluit tuturor virtutea ascunsă anterior a Sfântului Isachie. Lecția predată în acest cuvânt este, de asemenea, tipică: ceea ce Isachie nu a realizat în izolare și aspră asceză (dar făcută cu slavă deșartă), el a obținut prin ascultare, dobândind harisme deosebite ca *simplitatea* (nu s-a îndoit o clipă că va sta corbul liniștit să fie prins de el), *smerenia* (nu s-a revoltat nici indignat pentru absurditatea ascultării primite), și *puterea de a stăpâni și de a depăși legile naturii* (prinderea unei păsări sălbatice cu mâna). Această stare de har dobândită prin ascultare este certificată de un alt exemplu din viața nevoitorului Isachie, când acesta a stins bușteni aprinși stând vreme îndelungată cu picioarele goale pe jarul încins fără să sufere nici

[748] Această apoftegmă se găsește în J.- P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completes. Series Latina*, *PL* 65, 240.
[749] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 56.

o vătămare[750]. Din acest moment Isachie a început să fie privit altfel de obștea monahală, care acum îl percepeau ca pe un monah harismatic, ceea ce l-a determinat pe Isachie să-și ia crucea nebuniei pentru Hristos, cu siguranță nu fără încredințare dumnezeiască, prefăcându-se fără de minte și provocând din nou revolta fraților și pelerinilor, cu scopul evident de a evita slava deșartă ce l-a dus la cădere[751]. În varianta slavonă a Patericului Lavrei Pecerska, citată de Serghei Ivanov[752], se vorbește chiar despre o ieșire temporară a sa din obște și manifestarea nebuniei sfinte printre laici[753].

În fața noastră, trăsăturile conturate anterior care caracterizează isprava sfântului nebun de dragul lui Hristos ies la iveală: Isachie intră în câmpul nebuniei deja cu succes spiritual; nebunia lui Isachie începe pentru a evita lauda lumii (deși în acest caz frații monahali acționează după chipul lumii). Însuși numele narațiunii din *Viața* sa implică o mai mare concizie a prezentării în comparație cu viața. Probabil din acest motiv, aghiograful Nestor nu a lăsat o descriere detaliată a vieții Sfântului Isachie în nebunie.

Pe de altă parte Ioan Kovalevsky, în studiul său despre nebunii pentru Hristos, pomenește de a doua etapă a manifestării nebuniei sfinte în cazul lui Isachie dar care s-a manifestat tot în cadrul monahal, în peștera cuviosului Antonie. Astfel, în timpul egumenatului starețului Nicon, a început să adune în peșteră copii pe care îi îmbrăca în haine călugărești, ceea ce i-a adus pedeapsă din partea egumenului și bătaie

[750] ***, *Patericul Lavrelor Peșterilor de la Kiev*, pp. 165-166; trebuie menționat că Isachie nu a făcut acest gest ca o demonstrație a puterilor sale ,,supra-naturale" ci în virtutea sfintei simplități pe care o dobândise, semn că făcuse trecerea de la ,,slava deșartă" la profunzimea harului.

[751] ***, *Patericul Lavrelor Peșterilor de la Kiev*, p. 165: ,,Cuviosul Isachie însă, ca să evite slava oamenilor și a doua cădere în capcana diavolilor, a început să se comporte ca și cum ar fi înnebunit, să se prefacă. Spunea cuvinte ciudate, le provoca diverse neajunsuri fraților sau trecătorilor și de aceea de multe ori era insultat, batjocorit și chiar lovit".

[752] Textul slavon al Vieții lui Isachie, poate fi găsit în reeditarea din 1991 a ediției critice a lui Dmitro Abramovici citată mai sus. O traducere în limba engleză a acestei redactări a Vieții Sfântului Isaakii se găsește în *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, editat la Cambridge, pp. 205-210, pe care o folosește S. Ivanov în studiul său; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 217.

[753] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 218: ,,Și a început să rătăcească printre mireni și să se facă astfel nebun întru Hristos (*urod sia tvoria*)".

din partea părinților[754]. Și acest fapt se încadrează în mod clar în tipologia nebuniei pentru Hristos, a cărei esență în manifestare era simularea lipsei de rațiune, a îndrăcirii sau a împătimirii. E curios de ce aghiograful a descris ca nefirească fapta lui Isachie de a îmbrăca copii în haine monahale (probabil ai pelerinilor sau a locuitorilor din Kiev), Lavra Pecerska fiind vizitată de mulți mireni ai căror copii erau probabil destul de familiarizați cu rânduielile monahale. Atât egumenul cât și familiile copiilor au reacționat aspru și categoric împotriva practicii lui, ceea ce duce cu gândul la încadrarea faptei sale în cadrul unui comportament imoral, altfel nu se explică o reacție atât de dură la inițierea de fapt a copiilor în practicile spiritualității ortodoxe. E posibil ca ascetul Isachie, după simularea pierderii rațiunii prin neorânduielile provocate în obște, să fi încurajat el însuși o imagine de imoral și împătimit prin comportamentul său, ceea ce se înscrie în paradigma bizantină a nebuniei sfinte, ce o vedem la Sfântul Simeon Salos sau Sfântul Andrei Salos, considerați adesea de către contemporani ca fiind imorali.

Au fost aceste acțiuni ale lui Isachie simbolice sau provocatoare? Nu era doar o glumă. Este deja de remarcat faptul că Isachie a petrecut timp cu copiii și probabil i-a învățat duhul vieții monahale, dar observăm că nu copiii, ci părinții au fost cei care au reacționat la acțiunile lui Isachie. Acest lucru repetă complet comportamentul mamei lui Teodosie, sau a tatălui lui Varlaam și alții dintre contemporanii lor care au intrat în mănăstire[755]. Poate că pedepsele egumenului au venit fie din înțelegerea greșită a comportamentului lui Isachie de către acesta din urmă, dar este probabil, de asemenea, ca starețul Nicon să se teamă de starea de spirit a societății seculare de la Kiev, cu care existau deja relații tensionate din cauza intrărilor numeroase în mănăstire.

La sfârșitul vieții sale, după ce iese biruitor din lupta cu demonii care de data aceasta nu-l mai pot înșela, Isachie se retrage la asceza sa, și astfel nu se mai manifestă ca un nebun pentru Hristos, ci ca un zăvorât, stări ascetice incompatibile, deoarece zăvorârea presupunea izolare, neprovocare, lipsă de legătură cu exteriorul (chiar și cu monahii din

[754] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 169.
[755] Т. Недоспасова, *Русское юродство XI-XVI веков*, p. 37.

obște, nu doar cu mirenii din lume), în timp ce nebunia pentru Hristos se manifesta provocator fie în mijlocul obștii monahale fie în lume. Nu există informații despre ceea ce l-a făcut pe Isachie să schimbe din nou tipul de asceză: ar putea fi binecuvântarea starețului (și am menționat deja nevoia de ascultare), sau ar putea fi încredințarea lui Isachie despre sfârșitul războiului demonic (una dintre motivațiile pentru care și-a luat nevoința nebuniei sfinte), sau așa cum spunea Serghei Ivanov, își dobândise nepătimirea mult căutată[756].

Așadar, viața lui Isachie ne introduce în trei tipuri de nevoință ascetică: *izolare* (zăvorâre), *viață chinovială* și *nebunie pentru Hristos*. Într-adevăr, după cum a spus George Fedotov, nebunia lui Isachie este temporară[757], dar nu este deloc un moment incidental de asceză, ci un fenomen independent, așa că putem să afirmăm că nebunia pentru Hristos rusă își are originea în Rusia Kieveană, chiar dacă (așa cum s-a întâmplat în spațiul bizantin), ea se manifestă întâi în spațiul monahal, cu scopul dobândirii smereniei.

IV.3.3. Cuviosul Avramie din Smolensk (sec. XII-XIII)

Am văzut că paradigma bizantină a nebuniei pentru Hristos se regăsește în spațiul rusesc, ea plecând întâi de la forma liniștită, manifestată în mediul monahal cu scopul dobândirii smereniei, și la unii sfinți doar periodic în viața lor, și transformându-se apoi în nebunia pentru Hristos în înțelesul ei clasic, când ia chip provocator și formă urbană, manifestându-se permanent cu scopuri tainice de mântuire a aproapelui. După Isachie de la Pecerska nu se mai găsesc mențiuni despre această formă de nevoință până la Cuviosul Procopie de Ustiug (secolul XIII), care va fi de altfel cel care va face trecerea de la nebunia pentru Hristos în mediul monahal, cu caracter temporar, la nebunia pentru Hristos în cetate, cu caracter permanent și provocator. Aceasta nu înseamnă că nebunia pentru Hristos nu a fost practicată cel puțin în cadrul vieții ascetice, doar că aghiografia care abia se contura în Rusia kieveană nu era pregătită pentru conturarea clară a acestei nevoințe, chiar și Isachie rămânând în

[756] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 219.
[757] Г. П. Федотов, *Святые Древней Руси*, p. 98.

conștiința aghiografică nu ca nebun pentru Hristos ci ca zăvorât. Deși influența *Vieții Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos* în spațiul rusesc a fost probabil determinantă pentru fenomenul iurodstvo, popularitatea Sfântului Andrei Salos fiind legată de dezvoltarea deosebită a sărbătorii Pokrov (Acoperământul Maicii Domnului), în iconografia rusească Sfântul Andrei Salos apare inițial ca un vizionar, nu ca un nebun pentru Hristos[758]. De altfel, majoritatea manuscriselor slavilor răsăriteni despre viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos datează din perioada moscovită, cel mai vechi manuscris cu viața acestui sfânt nebun pentru Hristos, pe care rușii îl socoteau conațional al lor, fiind din secolul XIV[759].

În primul rând, Rusia s-a confruntat cu o nevoie urgentă de reprezentare textuală a lui iurodstvo, ca pe o exploatare ascetică legitimă într-o perioadă în care era oficial aproape interzisă în Bizanț[760]. Acest lucru explică prudența cu care aghiografii ruși descriu această ispravă. Încă de la început, ei au fost reticenți într-o încălcare a interdicției privind nebunia sfântă postulată în Bizanț și au încercat să descrie nebunia divină într-un mod cât mai puțin controversat posibil. A doua particularitate este că iurodstvo-ul rusesc, la fel ca modelul său bizantin, a trecut prin mai multe etape de dezvoltare, începând cu cea monastică și terminând cu cea urbană. Prin urmare, a fost reprezentată aghiografic prin cel puțin două paradigme sfinte nebunești. În cele din urmă, chiar în timpul etapelor inițiale ale evoluției iurodstvo-ului rusesc, aghiografii săi au început să personalizeze paradigma bizantină existentă, dându-i o validare exclusiv rusească. Perioada kieveană în dezvoltarea iurodstvo-ului rusesc este astfel considerată în mod tradițional de către cercetători ca în paradigmă, etapa sa monahală timpurie[761].

Cu toate acestea, avem o mențiune despre manifestarea nebuniei pentru Hristos, chiar dacă lapidară, în viața unui cuvios din secolele

[758] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 211.

[759] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 222.

[760] După ce Sinodul Trulan (692) a declarat, chiar dacă indirect, sfântă nebunie ca o practică îndoielnică, lumea bizantină a dus un atac neîntrerupt împotriva acestei forme controversate de ascetism. Practicanții acestei nevoințe ascetice se confruntau chiar cu acuzații din partea autorităților statului.

[761] Svitlana Kobets, ,,The Paradigm of the Hebrew Prophet and the Russian Tradition of Iurodstvo", p. 372.

XII-XIII, și anume Cuviosul Avramie din Smolensk[762]. Deși aghiograful menționează clar în viața lui că, după ce a citit viețile sfinților s-a lepădat de cele lumești și s-a prefăcut că este nebun[763], aceasta este singura mențiune clară despre nebunia lui, în rest, narațiunea aghiografică înscriindu-se în tipologia clasică unui ascet monah devenit cleric. Totuși, sunt câteva elemente din viața lui care trimit la tipologia lui salos bizantin: acuzații de imoralitate, anume conviețuirea cu femei (de care sfântul nu s-a disculpat, ci a asumat nedreptatea calomniei), referințele în cuvintele sale la vămile văzduhului pentru care trebuie să fie pregătit creștinul (aici paralela cu Sfântul Vasile cel nou din Constantinopol fiind posibilă), și harismele deosebite pe care le ascundea, dar cu care era înzestrat (seceta cumplită a încetat doar la rugăciunile sale).

Avramie din Smolensk (prăznuit pe 21 august) a trăit în secolul al XII-lea și începutul secolului XIII, sub domnia lui Mastislav de Smolensk[764], și în opinia lui Filaret, Mitropolit de Moscova, a murit ca stareț al mănăstirii cel târziu în 1220. Viața sa, este relatată în variantă mai scurtă în Marele Minei editat de Sfântul Dimitrie, mitropolit al Rostovului[765]. După ce s-a lepădat de cele lumești, s-a retras la o mănăstire închinată Maicii Domnului aproape de Smolensk, unde egumenul, văzând râvna sa, îl rânduiește preot, slujind acesta cu multă râvnă și fiind iubit de oameni, fapt care a atras invidia fraților care l-au pârât la stareț acuzându-l de slavă deșartă și de căutare de faimă de sfânt în popor. După cinci ani de grea prigonire este alungat din mănăstire și merge într-un așezământ mai

[762] Pentru viața Sfântului Avramie din Smolensk vezi: Сергей Розанов, *Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему*, Омега-Л, 2022 (este de fapt o reproducere a ediției din 1912); *Synaxarion, The Lives o f the Saints of the Orthodox Curch*, by Hieromonk Makarios of Simonos Petra, trad. Maria Rule and Joanna Burton, vol. VI, Holy Convent of the Annunciation of Our Lady, Ormilia (Chalkidiki), 2008, pp. 558-559; în limba română a se vedea ***, *Viețile sfinților pe luna august*, ediție îngrijită de arhim. Ioanichie Bălan, Editura Episcopiei Romanului, 1998, pp. 278-286.

[763] ***, *Viețile sfinților pe luna august*, p. 279: „Îmbrăcându-se în haine proaste, s-a făcut sărac, și s-a prefăcut a fi nebun, defăimând lumea și înșelăciunile ei"; *The Synaxarion*, p. 558.

[764] ***, *Viețile sfinților pe luna august*, p. 280. De aici aflăm că domn în Smolensk era Mistislav, iar egumenul de la mănăstirea unde s-a retras l-a rânduit pentru preoție.

[765] Vezi în acest sens descrierea (preluată de la Sfântul Dimitrie de Rostov) a Sfântului Avramie în Ал. Кузнецов, *Юродство и столпничество*, p. 27;

mic chiar în Smolensk, unde pe mulți îi aducea la pocăință îndemnându-i adesea să se gândească la viața veșnică și la dreapta Judecată a lui Hristos[766]. Lucrarea sa duhovnicească a stârnit mânia vrăjmașului diavol, astfel că prin cei care nu-i suportau, din invidie, bunul nume, i s-a ridicat împotrivă. Așa cum oarecând monahii l-au prigonit acuzându-l de slavă deșartă, așa în Smolensk preoții cetății l-au pârât la episcopul Ignatie, acuzându-l că este vrăjitor, eretic, imoral[767]. Citirea de cărți oculte și erezia erau acuze grave, probabil aria culturală și teologică a lui Avramie depășind mult pe cea a clericilor din cetate și a monahilor, fapt ce a atras invidia și răutatea lor. Astfel, Sfântul Avramie a fost prins și dus în fața voievodului local și a episcopului; doar un anume Luca, om cuvios, fiind la rugăciune, a primit prin descoperire dumnezeiască că cel prigonit este un om drept și i-a luat apărarea[768], aici putând să subliniem o paralelă cu biografia sfinților nebuni pentru Hristos din spațiul bizantin a căror nevoință sfântă o cunoșteau doar persoane foarte apropiate de ei, restul poporului ocărându-i adeseori, lucru pe care de altfel, nebunii pentru Hristos îl căutau.

Cuviosul Avramie a fost oprit de la slujirea preoțească fiind osândit cu canon, dar acest lucru a îndepărtat binecuvântarea lui Dumnezeu de la cetatea Smolensk, pentru că a venit o secetă mare, iar ploaia nu venea deși se făcuseră multe rugăciuni în frunte cu episcop și cu monahi. Un anume fericit Lazăr și un om duhovnicesc îndemnat de harul lui Dumnezeu i-au descoperit însă episcopului că seceta mare a venit peste ei din cauza prigonirii nedrepte a lui Avramie. Rezultatul a fost că însuși episcopul și-a cerut iertare de la Sfântul Avramie, iar la rugăciunile acestuia a venit ploaia ca o binecuvântare, această minune încredințând pe toți că era

[766] ***, *Viețile sfinților pe luna august*, p. 281: ,,Pentru aceea a zugrăvit două icoane deosebite: una, cu a doua venire a lui Hristos, iar alta cu întrebările la vămile văzduhului".

[767] ***, *Viețile sfinților pe luna august*, p. 281: ,,Ei îl numeau eretic, vrăjitor, cititor de cărți diavolești și prooroc mincinos. Ei ocărau viața lui cea curată cu necurate păcate trupești, minținд asupra lui; adică că s-ar aduna cu femei, făcând și alte neorânduieli și că se preface în sfințenie".

[768] ***, *Viețile sfinților pe luna august*, p. 283: ,,Fericitul Luca, ieșind din biserică, a alergat la acea adunare strigând: Este nevinovat acesta pe care voi îl osândiți, îl huliți cu nedreptate și clevetiți minciuni asupra lui. O, dacă ar fi păcatele lui asupra mea! El strigând astfel, nimeni nu-l asculta".

omul lui Dumnezeu și că a fost prigonit pe nedrept. Episcopul Ignatie îl reașază în demnitatea de slujire, punându-l la o mănăstire din Smolensk nou zidită în cinstea Maicii Domnului.

Și la Sfântul Avramie, ca și la Sfântul Isachie, se poate observa faptul că, deși au manifestat nebunie sfântă, aghiografia îi consemnează ca și cuvioși asceți, amândoi încheindu-și viața pământească în mijlocul obștilor monahale, fiind în cinste și recunoscuți ca sfinți, spre deosebire de paradigma bizantină a lui Simeon, care a murit în necinste și abia apoi concetățenii săi au descoperit sfințenia sa. *Sinaxarul* editat de Macarie Simonopetritul amintește că sfintele sale moaște au fost ascunse în timpul invaziei poloneze și au fost descoperite ulterior[769].

IV.3.4. Cuviosul Procopie din Ustiug (sec. XIII)

Cu Sfântul Procopie din Ustiug, fenomenul nebuniei pentru Hristos (denumit iurodstvo în spațiul rusesc), a debutat în înțelesul său clasic și larg. Este prima viață a unui nebun pentru Hristos, care, chiar dacă a fost scrisă la destul de mult timp de la perioada viețuirii lui Procopie, reflectă evoluția acestui fenomen, de la forma liniștită din mediul monahal la forma provocatoare în orașe, de la manifestări temporare ale nebuniei pentru Hristos făcute cu scopul dobândirii smereniei la extrapolarea în integralitatea vieții cu dimensiune profund eclesiastică și socială. De asemenea, *Viața lui Procopie* dezvoltă paralelismul paradigmei bizantine a fenomenului: întâi în mediul chinovial practicat de monahi (vezi Sfânta Isidora în Tabernisi Egipt, și Sfântul Isachie la Pecerska Kiev) apoi în mediul laic practicat de mireni (Sfântul Andrei Salos în Constantinopol, Sfântul Procopie în Ustiug).

Se socotește ca perioadă istorică de viețuire a Sfântului Procopie secolul XIII, iar anul trecerii la cele veșnice ca 1303, cu zi de prăznuire 8 iulie, deci cu 1000 de ani de la Sfântul mucenic Procopie (+ 303)[770], căruia i-a purtat numele, prăznuit și el pe 8 iulie. Karamzin în *Istoria statului rus* (IV, nota 206) arată anul morții sale ca 1303, considerând că aceasta

[769] ***, *The Synaxarion*, p. 559.

[770] În 303 în timpul lui Dioclețian, Sfântul Mare Mucenic Procopie a viețuit în secolul III la Ierusalim și a suferit moarte martirică.

este corectă, deoarece din inscripția de pe icoana miraculoasă a Maicii Domnului din Ustiug este clar că miracolul eliberării lui Ustiugului prin rugăciunile Sfântului Procopie era în 1290[771]. Serghei A. Ivanov nu consideră o coincidență acest fapt ci o asociere vădit aleasă de aghiografi, care de fapt au consemnat viața lui Procopie din Ustiug la mult timp după moartea sa. Istoricul și cercetătorul asupra fenomenului nebuniei pentru Hristos subliniază faptul că în tradiția aghiografică era obiceiul, în lipsa datelor clare istorice, de a se asocia data prăznuirii unui sfânt după omologul său mai cunoscut din vechime căruia i-a purtat numele[772]. De asemenea erau menționate personalități din istorie ca părtașe la evenimente pentru a da greutate narațiunii aghiografice, cum este cazul menționării în viața Sfântului Procopie din Ustiug a cuviosului Varlaam de Hutin, care a murit la anul 1193 și deci nu avea cum să se întâlnească cu nebunul pentru Hristos din Ustiug[773], cu toate că alte puncte de vedere vorbesc aici de o confuzie de nume, posibil datorată vechimii și vulnerabilității surselor, între Varlaam de Hutin ce apare menționat și un alt Varlaam ce a murit jumătate de secol mai târziu. Astfel, el a primit botezul nu de la Varlaam din Hutin, ci de la Varlaam Prokshinich, care a murit la Hutin în 1243[774].

Pe de altă parte, cel mai vechi text scris despre Sfântul Procopie din Ustiug datează din prima jumătate a secolului XVII, iar viața cu pretenții canonice a apărut abia în secolul XVIII. Mai vechi sunt mărturiile care vorbesc despre cinstirea sa ca sfânt încă din secolul XV, existând dovezi despre o biserică în Ustiug ce îi era închinată în 1485, și tradiția iconografică ce aduce mărturia despre venerarea lui încă de la începutul

[771] А. Кузнецов, *Юродство и столничество*, p. 28.

[772] Interesant și edificativ totodată este faptul că în primele manuscrise despre el, Procopie nu a fost asimilat nebuniei pentru Hristos, Cronica din Ustiug numindu-l nu iurodivîi ci ,,drept", lucru evidențiat și de creația iconografică ce-l înfățișează în ținută cuviincioasă, în contrast total cu imaginea unui iurodivîi. Abia mai târziu atât aghiografia cât și iconografia îl vor încadra în stereotipia nebuniei sfinte.

[773] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 222; aici cercetătorul rus consideră că, în lipsa unor informații istorice certe, în creația aghiografică rusească efectiv s-a luat ca dată a morții cea a Sfântului Mucenic Procopie, 8 iulie, la care au adăugat 1000 de ani, rezultând data trecerii la cele veșnice a Sfântului Procopie din Ustiug, 8 iulie 1303.

[774] Este punctul de vedere al lui profesorului Golubinsky, citat de Aleksei Kuznetsov în studiul său.

secolului XVI[775]. În același timp trebuie să subliniem și observațiile pertinente ale lui Ioan Kovalevsky, care vorbește despre începerea scrierii minunilor Sfântului Procopie nebun pentru Hristos, încă din a doua jumătate a secolului XV. De altfel, tot el menționează faptul că încă din 1458, pe mormântul lui din Ustiug un anume Ioan, ce venise din Moscova, a construit un mic paraclis și a dat să i se picteze o icoană ca cinstire, paraclisul fiind dărâmat apoi de autoritățile eclesiastice pentru că nu era canonic ridicat, dar refăcut apoi în 1471 de ostașii din Ustiug ce primiseră ajutor în chip minunat de la sfânt[776]. De altfel, cinstirea lui s-a extins și s-a generalizat astfel încât la Marele Sinod din 1547 din Moscova, în timpul mitropolitului Macarie, a fost aprobată și instituită cinstirea sa ca sfânt pe plan local. Andronik Trubačev susține că probabil a fost canonizat (de fapt generalizată cinstirea lui) ca sfânt național sub Patriarhul Iosif (1642-1652)[777].

Christian Münch consideră și el că Viața lui Procopie este o compilație din mai multe texte care de fapt relatau mai mult minuni pe care sfântul le-a săvârșit și care se întâmplau la mormântul său[778]. Același lucru îl subliniază și Andrei Vlasov, care atrage atenția asupra tipologiei pe care aghiograful o urmărește, influența și modelul Vieții Sfântului Andrei Salos fiind evidentă.

Viața lui Procopie de Ustiug (+1303), scrisă se pare în secolul XVII[779], dar pe baza unor texte din secolul al XV-lea și al XVI-lea, marchează inițierea tradiției sfântului nebun în Novgorod și Ustiug și este, de asemenea, considerată a fi prima vita paradigmatică a unui sfânt nebun rus. În mod ironic, Procopie de Ustiug nu era de etnie rusă. Potrivit Vieții sale, ,,Prokopii" era un negustor german[780], după unele variante

[775] S. Ivanov, Sfinții nebuni întru Hristos, p. 222.
[776] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 174-175.
[777] Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 85.
[778] Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 89.
[779] Este opinia majorității cercetătorilor aghiografici, care susțin că *Viața lui Procopie din Ustiug* datează de la mijlocul secolului al XVII-lea. În ea, viața lui Procopie este descrisă folosind ,,topoi" care sunt preluați în principal din *Viața lui Andrei Salos*; vezi Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, pp. 89-90.
[780] Pentru o discuție despre singularitatea ,,sfântului nebun" vezi Svitlana Kobets, ,,Foolishness in Christ: Est vs. Vest", pp. 361-363.

de sinaxare fiind din Lubeck[781], iar în alte variante cum ar fi Menaionul de care pomenește Kuznetsov în studiul său, era varang. A fost cunoscut credința ortodoxă în timp ce făcea afaceri în Novgorod și s-a convertit primind Sfântul Botez de la Cuviosul Varlaam la mănăstirea Hutin. Și-a împărțit averea celor nevoiași și a stat o vreme la Mănăstirea Hutin de lângă Novgorod, fără să existe mențiuni că ar fi primit voturile monahale, drept pentru care cercetarea istorică a fenomenului îl socotește între sfinții nebuni pentru Hristos mireni. Încă de aici el își asumă nebunia pentru Hristos[782], dar pentru că începuse să fie apreciat a plecat din mănăstire. Viețuirea sa în obște nu a durat mult timp, iar Procopie a plecat la Ustiug și a luat calea iurodstvoului urban, fiind de fapt primul iurodivîi clasic din spațiul rusesc. Vedem că aghiograful lui Procopie îl prezintă pe eroul său pe fundalul monahal doar pentru scurt timp, aceasta încadrându-se în paradigma bizantină, cu legătura genealogică dintre ascetismul monahal și nebunia sfântă și pentru a arăta cum rădăcinile iurodstvoului urban pot fi urmărite până la mediul monahal. Odată ajuns la Ustiug[783], Procopie a început să se comporte ca un iurodivîi tipic. Ziua se plimba dezbrăcat, chiar și în condițiile extreme ale iernilor grele din nordul Rusiei, vorbea ca un nebun și nu se supunea regulilor și normelor sociale[784]. Din cauza acestor acțiuni a îndurat cruzimea oamenilor, care îl batjocoreau și îl băteau. Accepta pomană doar de la oamenii săraci și drepți și refuza să se atingă de ofrandele celor corupți. Noaptea, Procopie

[781] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 52.

[782] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, ed. a III-a, Editura Mănăstirea Sihăstria, Vânători: Mănăstirea Sihăstria, 2006, p. 145: ,,Apoi și-a împărțit toată averea la săraci, dând și mănăstirii aceleia o parte oarecare, și s-a făcut singur sărac de bună voie pentru dragostea lui Hristos, trecând cu vederea nu numai lumea cu poftele ei, ci și pe sine însuși. Pentru că a luat viața nebunească și se făcea înaintea oamenilor ca un om fără de minte și nepriceput, având înțelegerea sa adâncită întru Dumnezeu".

[783] Orașul Ustiug, devenit în secolul XV ,,Veliki Ustyug" (Marele Ustiug), era o cetate din nordul Rusiei ce făcea parte, în timpul lui Procopie, din principatul Vladimir-Suzdal, fiind de o mare importanță istorică și religioasă. Aici, prima așezare atestată era o comunitate monahală de la Gleden, iar orașul a avut în timp numeroase biserici și chiar mănăstiri.

[784] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 145: ,,Umblând ziua prin cetate, se prefăcea a fi nebun și era batjocorit de mulți și chinuit cu bătăi...iar când avea nevoie să se odihnească de osteneală, se arunca pe gunoaie și murdării, iarna pătimind de ger și de zăpadă, într-o haină groasă și ruptă, fiind pe jumătate gol, iar vara răbdând zăduful și arșița zilei".

se ruga pe treptele bisericii. Ca în tradiția saloi-lor bizantini, locul predilect ales de Procopie este pridvorul bisericii. Dificultățile și pericolele stilului de viață al iurodivîi sunt evidențiate în relația suferințelor sale în timpul unei ierni excepționale de friguroase. Iurodivîi Procopie a fost alungat de oameni din Ustiug și nu a fost acceptat nici măcar de câinii, printre care încerca să se încălzească. Cu toate acestea, el nu a căzut în disperare și nici nu și-a pierdut credința în Dumnezeu. Viața sa relatează că, la fel ca Sfântul Andrei din Constantinopol, Procopie a intrat într-o biserică unde nu numai că a fost salvat de Hristos, dar a primit har de la un înger să nu mai simtă frigul[785]. Sunt evidente paralele aghiografice pe care biograful lui Procopie le face cu viața Sfântului Andrei, pe care se vede că o cunoștea foarte bine și care la momentul alcătuirii vieții lui Procopie circulau deja mult în special în părțile Novgorodului. Istoricul rus Vasili Kliuchevskii consideră că episodul cu viziunea angelică este de fapt o copiere a evenimentului din viața Sfântului Andrei, lucru destul de des întâlnit în aghiografia rusă care împrumuta teme și întâmplări din vieți similare ale altor sfinți pentru a evidenția anumite harisme a celor pe care îi evocau[786]. Totuși, aghiograful, care după părerea aceluiași istoric a compilat o serie de povestiri și minuni care circulau despre Sfântul Procopie[787], menționează că Procopie a relatat întâmplarea unui apropiat al său, pe nume Simeon, tatăl Sfântului Ștefan de Perm[788]. Acest amănunt întărește varianta veridicității întâmplării, și, fără să negăm posibilitatea unei influențe directe a Vieții Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos

[785] ***, *The Synaxarion*, p. 81; ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 149: „După aceea a simțit căldură și deschizându-și ochii, a văzut înaintea sa pe îngerul lui Dumnezeu, arătându-se cu aceeași asemănare precum oarecând se arătase Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos, într-o vreme când gerul era cumplit și era deznădăjduit de viață".

[786] S. Kobets, „The Paradigm of the Hebrew Prophet and the Russian Tradition of lurodstvo", p. 384.

[787] S. Kobets, „The Paradigm of the Hebrew Prophet and the Russian Tradition of lurodstvo", p. 385: „Viața sfântului nebun Procopie din Ustiug, este alcătuită din episoade fără legătură între ele, care nu sunt legate într-un întreg literar și sunt separate prin discrepanțe cronologice. Este un set de legende, care au luat naștere independent unele de altele din diverse anecdote locale și care nu au primit nici măcar o reelaborare literară abilă".

[788] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 53. Sfântul Procopie a redat aceasta către Simeon (tatăl Sfântului Ștefan din Perm), cu condiția ca să nu spună decât după moartea lui.

în cazul Sfântului Procopie, trebuie să precizăm că în viețile sfinților sunt destul de des întâlnite fapte similare pentru că aveau aceeași luptă duhovnicească, acest lucru neînsemnând neapărat că aghiografii au copiat efectiv întâmplările din viața altor sfinți, în unele cazuri chiar necunoscându-le.

Viața sa ascetică, umilirea auto-asumată, dragostea sa de aproapele și jertfa au atras harul lui Dumnezeu care l-a înzestrat cu harul profeției pentru a putea fi de folos oamenilor, lucru pe care de altfel îl întâlnim la toți sfinții nebuni pentru Hristos care foloseau acest dar pentru a fi de folos semenilor. Chiar la începutul venirii sale la Ustiug, harisma sa proorocească s-a vădit când a văzut în biserică o copilă (viitoarea mamă a Sfântului Ștefan de Perm) despre care a spus că este mama viitorului episcop de Perm[789].

O altă vădire a profeției sale este faptul că umbla mereu cu trei vătraie în mână, pe care dacă le ținea cu vârful în sus urmau ani buni cu recolte bogate, iar când le ținea cu vârful în jos urmau ani de sărăcie. Această vădire a harismei proorociei cu vătraiele s-a transmis și în creația iconografică, el fiind adesea înfățișat în icoane cu cele trei vătraie în mână[790].

Cea mai cunoscută manifestare a profeției sale, pentru care a rămas cunoscut nu doar între sfinții nebuni pentru Hristos, ci chiar în aghiografia generală, este legată de profeția unei ploi de foc (în textul slavon: *ѻгненныѧ мѣчи*[791], interpretată de cercetarea istorică și aghiografică ca o cădere de resturi de meteoriți, de altfel atestată istoric[792], chiar dacă nu datată exact), ce urma să vină asupra Ustiugului. Sfântul Procopie a mers într-o zi de

[789] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 149; aici aghiograful subliniază că poporul ce era în biserică s-a minunat de profeția sa, deoarece atunci ținutul Permului nu avea mulți creștini, majoritatea fiind închinători la idoli, deci nu avea cum să fie o cetate cu episcop ortodox. Cu toate acestea profeția lui s-a împlinit, copilul care s-a născut devenind episcop al Permului și canonizat apoi ca sfânt.

[790] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 222.

[791] A se vedea manuscrisul cu Viața Sfântului Procopie publicat în 1893 și citat de Christian Münch.

[792] Conform lui Tschižewskij, povestea norului de foc se referă la un eveniment natural-istoric, un eveniment meteorologic (cădere de resturi de meteoriți) lângă Ustiug, care este atestat de cronici; vezi Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 93

duminică în biserică îndemnând la pocăință pe credincioși, spunându-le că întregul oraș este sub amenințarea unei grindini de foc[793]. Deși oamenii nu l-au crezut, crezându-l nebun[794], profeția s-a adeverit. Timp de trei zile sfântul a umblat prin cetate, amintind oamenilor de exemplul Sodomei și Gomorei, și, în duminica următoare, un nor imens și întunecos din care ieșeau fulgere înspăimântătoare se apropia de Ustiug. Abia atunci poporul l-a crezut pe Procopie care era deja în biserică rugându-se fierbinte la icoana Născătoarei de Dumnezeu. O minune a curgerii de mir din icoană a încredințat poporul că rugăciunea lui Procopie a fost primită. Norul s-a îndepărtat și la puțină distanță de Ustiug, într-un loc pustiu s-a dezlănțuit ploaia de foc[795] care a ars tot în jur, fără să moară însă nici un om, cetatea fiind astfel scăpată prin mijlocirea sfântului.

Este interesant faptul că autorul vieții lui Procopie aduce mărturie personală despre urmările acelei întâmplări[796], vorbind despre faptul că în timpul său, adică secolul XVI, încă se putea vedea locul în care a căzut acea ploaie de foc[797]. Vedem, pe de altă parte, că atitudinea obișnuită a locuitorilor din Ustiug față de Procopie este o respingere completă a cuvintelor sale, adică nicidecum nu-l onorează pentru că este un sfânt și

[793] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 57: ,,Grăbiți-vă să vă rugați lui Dumnezeu cu post și rugăciuni, altfel orașul va fi distrus de o grindină de foc".

[794] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 146: ,,acest om este fără de minte și niciodată nu grăiește ceva cu pricepere".

[795] Christian Münch relatează punctul de vedere al lui Dmitri Chizhevsky, care spune că narațiunea norului de foc se referă la un eveniment istorico-natural care a avut loc abia în secolul al XVI-lea. De aici și concluzia că datarea vieții Sfântului Procopie ar fi intenționat mutată din secolul XVI în secolul XIII (opinie împărtășită de mai mulți critici istorici din domeniul aghiografiei).

[796] Este foarte interesant cum acest episod din viața Sfântului Procopie a circulat aproape independent de viața integrală a lui în diferite manuscrise nu doar în spațiul rusesc ci chiar și în tradiția poporului român. În satele din zona istorică a Zarandului, în special zona Brad din județul Hunedoara, până în zilele noastre, în ziua de pomenire a Sfântului Procopie, 8 iulie, deși nu este sărbătoare ,,cu ținere" (cruce roșie), țăranii din satele zărăndene nu lucrează în acea zi, în special la cosirea sau strângerea fânului, având convingerea că dacă fac aceasta fânul strâns ,,în zi de Procopie" va arde (informație culeasă personal de la locuitorii din zona menționată); cu siguranță, undeva în memoria colectivă și adâncă a credincioșilor, episodul ,,ploii de foc" din viața Sfântului Procopie a rămas ca un avertisment pentru a nu uita de cele sfinte.

[797] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 148 : ,,Iar pietrele acelea care cu mânia lui Dumnezeu au căzut pe acele locuri pustii, se văd și până acum".

un profet; numai frica le schimbă atitudinea față de sfântul nebun.

Din viața lui aflăm apoi că îi plăcea adeseori să meargă pe malul râului Suhona și să stea pe o piatră, binecuvântând pe călătorii ce treceau cu luntrile, ajungând să-i placă atât de mult acel loc încât a cerut ca după moartea sa să fie îngropat acolo, iar pe mormânt să-i pună acea piatră.

Trecerea lui la cele veșnice s-a făcut la porțile mănăstirii Sfântului Arhanghel Mihail, fiind găsit după patru zile de clerici, iar piatra pe care îi plăcea să stea a fost pusă pe mormântul său așa cum și-a dorit[798]. La sfârșitul relatării despre viața lui, aghiograful menționează că viața sa nu a fost scrisă multă vreme, ci doar circulau povestiri populare despre faptele și minunile sale, menționând totodată că pe locul mormântului său s-a ridicat o biserică[799].

În pofida lipsurilor sale de structură și omogenitate literară, *Viața lui Procopie* nu este doar reprezentativă pentru paradigma hagiografică rusă a nebuniei sfinte, ci reflectă și procesul de geneză al acesteia. În mod evident, aghiograful a fost dornic să încorporeze trăsături majore ale arhetipului bizantin, făcând *paralela salos-iurodivîi* în imaginea eroului său. Potrivit Vieții sale, Procopie este un exponent al unei forme extreme de ascetism creștin. Nebunia sa este simulată. Isprava sa este o formă unică de serviciu social. El este un profet și un făcător de minuni. Cu toate acestea, uneori aghiograful nu reușește să trateze cu consecvență anumite însușiri nebănuite consacrate de sfinți. Astfel, chiar dacă Procopie se roagă doar noaptea (urmând astfel convenția bizantină și ascunzându-și isprava ascetică), el frecventează și biserica. Ca urmare, toposul rolului lui iurodivîi, de slujitor secret al lui Dumnezeu este înlocuit. Procopie face evidentă apartenența sa la Biserică, în calitate de practicant, lucru pe care nu-l întâlnim la salosul bizantin. Într-adevăr, conform tipologiei vitae-ului bizantin, taina salosului ca ascet și sfânt este menținută în permanență. Acesta este modul în care el este capabil să certe lumea concomitent și să-și pună în aplicare propria abnegație,

[798] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 150.

[799] Probabil că aghiograful se referă fie la micul paraclis ridicat în 1458 de un negustor din Moscova (pe care autoritățile eclesiastice l-au dărâmat) fie, mai degrabă, la biserica ridicată în 1471 de ostașii din Ustiug ca recunoștință pentru ajutorul minunat primit de la Dumnezeu prin mijlocirea Sfântului Procopie.

să le reamintească oamenilor despre realitatea divină și să-i provoace cu ispite. În consecință, el își continuă atât exploatarea ascetică, cât și, în același timp, nu interferează cu liberul arbitru al oamenilor. Din moment ce sfințenia sa este ascunsă, oamenii au posibilitatea de a alege fie să îl desconsidere și chiar să abuzeze de el ca de un nebun, fie să îi accepte conducerea spirituală. Sfințenia evidentă a lui Procopie îl face să fie mai puțin un salos (în sens bizantin) și mai mult un sfânt convențional. Astfel, după ce a fost transplantată pe teren rusesc, paradigma bizantină, chiar dacă și-a păstrat esența și caracteristicile principale, capătă trăsături proprii spațiului rusesc.

Ustiugul a mai avut un nebun pentru Hristos, Ioan din Ustiug, prăznuit în aceeași zi cu Sfântul Procopie, de altfel canonizarea lor făcându-se în același timp la Sinodul din 1547. Deși a trăit mai târziu decât Procopie, Ioan viețuind în secolul XV, trecând la cele veșnice în 1494, se pare că viața lui a fost scrisă mai devreme, în 1554[800], și se poate spune că se constituie într-un fel ca model (pe lângă sursa principală de exemplu a vieții Sfântului Andrei Salos) pentru viața lui Procopie. Este interesant faptul că până în 1630 în registrul oficial al orașului Ustiug, Ioan era numit nebun pentru Hristos în timp ce Procopie era numit drept[801]. Oricum, așa cum pentru viața Sfântului Procopie aghiograful a luat ca model Viața Sfântului Andrei Salos, așa pentru Viața lui Ioan din Ustiug, aghiograful (fiul preotului din localitate), a luat ca model viața Sfântului Simeon Salos (dacă e să vedem doar episodul cu cărbunii aprinși[802] prezent și la Simeon și la Ioan de Ustiug).

O trăsătură interesantă a iurodstvo-ului este că, în punctul culminant al istoriei sale de dezvoltare, reprezentările sale aghiografice pierd toposul ascetismului, care inițial a fost esența iurodstvo-ului și că, deși urmează îndeaproape paradigma bizantină, treptat începe să-și capete propria consistență și specificitate. Chiar și în cazul lumii bizantine, această evoluție crucială apare în Viața bizantină a Sfântului Andrei, care

[800] О. А. Белобровой, Андрей Власов, Житие Иоанна Устюжского юродивого, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 230.
[801] О. А. Белобровой, Андрей Власов, Житие Иоанна Устюжского юродивого, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 230.
[802] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 183.

a devenit iurodstvoi datorită intervenției providenței divine, chiar dacă mai târziu și-a acceptat din toată inima vocația. Înainte de a întreprinde isprava sa, Sfântul Andrei era un laic obișnuit, ale cărui singure merite erau înfățișarea sa bună, dispoziția sa atrăgătoare și hărnicia. Însă în timp ce în tradiția bizantină singurul sfânt nebun paradigmatic care și-a asumat isprava ca laic a fost Sfântul Andrei, în Rusia iurodivîi ajunge să fie, de multe ori, o figură neeclesiastică. Într-adevăr, caracterul ne-eclesiastic a devenit un topos durabil și marca proprie a nebunilor în Hristos urbani ruși. De regulă, în vitae rusești, iurodstvo nu este prezentat ca o simplă prelungire sau o altă varietate de ascetism, așa cum era cazul în tradiția bizantină, ci ca o ispravă acordată de Dumnezeu sfinților nebuni. Aceștia pornesc pe calea nebuniei divine în timp ce trăiesc în condiția lor laică. Astfel, ei dau un accent suplimentar marginalității lor și poziției lor între domeniul sacru și cel profan. În același timp, determinarea aghiografilor ruși de a păstra o loialitate textuală față de paradigma bizantină a dus la repetarea persistentă a formulei hagiografice a ascezei sfintei nebunii. În timp ce textul Vieții pare să nu poarte nicio indicație cu privire la faptul că nebunul ar fi un ascet (fie călugăr, fie pustnic), acolo se afirmă în mod inevitabil că motivația pentru care își asumă fapta este ascetică. Treburile spirituale ale iurodivîi și greutățile iscate de isprava sa sunt, de asemenea, identificate ca fiind ascetice. Cu toate acestea, iurodstvo-ul său este mai degrabă un act devoțional al unui creștin extrem de zelos decât o continuare a carierei ascetice. Ca urmare, are loc ceea ce putem numi o ciocnire de paradigme: o formă ascetică este contracarată de absența unei adeziuni formale și explicite a nebunului la paradigma ascetică de comportament și pietate. Această discrepanță este caracteristică aghiografiei rusești a sfântului nebun și reflectă încercarea aghiografilor ruși de a păstra paradigma bizantină, dar în același timp de a descrie în mod veridic și propriu realitatea iurodstvo-ului rusesc.

IV.4. Rusia medievală și locul nebuniei pentru Hristos în societatea rusă

IV.4.1. Etapa novgorodiană și cea moscovită. Urbanizarea fenomenului

Etapele de dezvoltare ale iurodstvo-ului rusesc sunt asociate cu trei zone urbane: Kiev (sec. XI-XIII), Novgorod (sec. XIV-XVI) și Moscova (sec. XIV-XVII). Aceste orașe au fost, de asemenea, centre majore ale spiritualității creștine rusești. Faptul că, în momentele de proeminență, politică și religioasă, fiecare dintre aceste orașe a dominat arena culturală aghiografică (și a produs majoritatea de Vieți nebuni pentru Hristos), nu înseamnă că în acele vremuri astfel de nevoințe nu erau observabile și în alte zone. Astfel, în timpul proeminenței Moscovei, sfânta nebunie nu a dispărut de pe meleagurile novgorodiene. George Fedotov consideră chiar că prezența nebuniei pentru Hristos în Ustiug este datorată tot influenței Novgorodului, pe care și el îl consideră locul de naștere al fenomenului urban, clasic, al nebuniei pentru Hristos.

Dar nu doar ca figură de identificare popular-religioasă, imaginea de iurodivîi a intrat în istoria Rusiei, ci mai ales cu puternic rol social, ca figură politică (în sensul de atitudine critică față de mai marii vremii), în contextul protestului împotriva acțiunilor violente ale statului moscovit, care începând cu Ivan al III-lea (1462-1505) a impus un sistem autocratic și pretenția la putere ca Noul Bizanț și A treia Romă.

Originea străină a iurodivîi a devenit mai târziu un topos literar în aghiografia rusă, aici un rol foarte important avându-l influența mare pe care a avut-o în spiritualitatea rusă *Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*. Cu toate acestea, interpretarea originilor scitice ale lui Andrei Salos, conduce uneori până în punctul în care orașul Novgorod este dat drept oraș natal al sfântului, importanta metropolă comercială de pe Volhov având relații vii cu Bizanțul. În traducerea rusească veche a Vieții lui Andrei Salos, originea scitică de care se vorbește în textul grecesc este tradusă origine slavă. Expresia *ἦν δὲ τῷ γένει Σκύθης* i-au determinat pe

traducătorii în slavonă a Vieții lui Andrei să-l considere slav de-a lor[803]. Într-un manuscris rusesc vechi al Vieții lui Andrei Salos din secolul al XVII-lea există o notă că Andrei Salos a fost probabil un Novgorodian din Rusia (*новгородец із русии*). Și într-un *Hagiologion rusesc* din secolul al XX-lea, Andrei Salos este descris ca un sclav din Novgorod (*славянин из Новгорода*), aceasta însemnând că un scit nu este doar un presupus sclav, dar chiar a devenit rus adevărat[804].

Nebunia sfântă novgorodiană ocupă un loc special în istoria fenomenului și, prin urmare, necesită o atenție specială mai ales în cadrul acestui fenomen în Rusia. În Novgorod, un oraș bogat și liber de negustori de pe râul Volhov, au trăit în secolul XIV doi sfinți nebuni care parodiau încăierările zilnice ale lor concetățenilor. Acest oraș, a cărui viață socială foarte vivace era animată de clasele sociale diversificate și numeroase îndeletniciri negustorești, reprezentau o insulă de tradiție populară autentică rusă, care a rămas mai puțin contaminată de influențe externe decât alte cetăți[805].

Există mai multe motive pentru care această perioadă necesită o atenție deosebită. În primul rând, în perioada novgorodiană (XIV-XVI), s-a format cu adevărat paradigma rusă a nebuniei sfinte, pentru că acum și aici se manifestă în litera și spiritul paradigmei bizantine, forma urbană și provocatoare. În al doilea rând, viețile de iurodivîi ale acelei perioade sunt reprezentate atât de paradigme monahale, cât și de cele urbane, oferind astfel o imagine asupra stării ambelor modele de nebunie sfântă. Aceste două paradigme ar fi de acum înainte continuu reprezentative pentru iurodstvo rusesc. În al treilea rând, în această perioadă a fost scrisă una dintre cele mai bine lucrate vitae sfinte proști, cea a lui Mihail de Klopsko. Mai multe redactări ale acestei vitae exemplifică formarea genului de hagiografie sfântă medievală. Ele arată cum paradigma

[803] Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 79; aici Christian Münch arată că utilizarea termenului „Σκύθης" în Bizanțul secolului X și condițiile etno-geografice de atunci, nu justifică traducerea slavonă, pentru că bizantinii prin „Σκύθης" se refereau la diferite popoare est-europene, locuitorii din actualul golf al Odessei și până la Prut formând ceea ce vechii bizantini numeau Sciția Mare, locuită deja de slavii răsăriteni la momentul scrierii vieții lui Andrei Salos.

[804] Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 80.

[805] G.P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, p. 333.

sfântă nebună a fost continuu modificată și ajustată pentru a îndeplini cerințele modelului hagiografic predominant. În cele din urmă, în stadiul novgorodian al istoriei sale de dezvoltare, iurodstvo rusesc a dobândit toposul unic care îl va caracteriza de acum înainte. Una peste alta, viețile de iurodivîi novgorodiene reflectă geneza nebuniei sfinte rusești ca *fenomen sui generis*[806].

Novgorod, important centru istoric și religios al rușilor în epoca medievală, era puternic impregnat de spiritualitatea ortodoxă, dar păstra și reminiscențele unui vechi păgânism cu care structurile eclesiastice se vor lupta multă vreme. Pe teritoriul slavo-rus, transformarea dușmăniei și rivalității rituale a fost favorizată de cele mai vechi particularități ale ordinii socio-politice locale. Există dovezi că la întâlnirile cu vechii slavi, erau numeroase dezacorduri care i-au surprins pe misionarii bizantini. Spiritul de contradicție era atât de puternic printre slavii arhaici încât a influențat și cultura lor militară, afectând modalitățile de luptă, dar mai ales aspectele spirituale ale vieții care puneau amprenta asupra vieții sociale. Ortodoxia, care se plia rodnic pe sufletul rus, era umbrită însă de vechile practici păgâne, superstiții și raportare pseudo-creștină la realitățile istorice și ale vieții, acest conflict ideologic transformându-se uneori în adevărate rivalități și împărțiri în tabere, cum a fost cazul Novgorodului, ai cărui locuitori situați de o parte și alta a râului Volhov, cele două părți ale orașului (Torgovaia și Sofiiskaia) erau mereu în disensiune, lucru ce a fost ironizat fin și pedagogic de cei doi sfinți nebuni pentru Hristos ai orașului din secolul XIV, Nicolae și Teodor.

IV.4.2 Viețile Sfinților Nicolae și Teodor din Novgorod (secolul XIV)[807]

Sfântul Nicolae s-a născut într-o familie înstărită de nobili ruși din Novgorod și de mic a fost înclinat către viața creștină virtuoasă. Relatările despre viața sa spun că ajungând un tânăr plin de virtuți, toți cunoscuții au început să-l aprecieze și să-l laude, acesta fiind motivul

[806] S. Kobets, ,,The Russian paradigm of iurodstvo and its genesis in Novgorod", p. 373.
[807] Vom folosi în principal ca sursă pentru viața lor: † L. Puhalo, *Good's Fools* și I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*.

începutului său pe calea nebuniei pentru Hristos[808]. A început să umble desculț și îmbrăcat în haine rele pe ulițele Novgorodului, biograful său descriindu-l destul de plastic ca un ciudat în ochii concetățenilor[809].

Cu toată adversitatea de care avea parte prin purtarea sa nebunească, minunile și ajutorul pe care le dăruia oamenilor și în special celor necăjiți, l-a făcut să fie cinstit pentru viața sfântă chiar în cercurile nobile ale orașului. Prima minune consemnată în viața sa este prilejuită de invitația la un banchet, o masă festivă, pe care un dregător bogat din Novgorod o face lui Nicolae, dar în lipsa acelui dregător, Nicolae, la sosirea sa la acea casă, este batjocorit, bătut și alungat, plecând umil. Urmarea acestui fapt s-a văzut în clipa în care, începând banchetul, s-au trezit cu butoaiele de vin goale, dregătorul înțelegând că acest lucru a fost cauzat de tratamentul inuman și necreștinesc pe care slujitorii săi l-au acordat lui Nicolae. Fiind chemat de acesta înapoi, Nicolae este întâmpinat cu plecăciune de dregător, și astfel darul lui Dumnezeu vine din nou în casa acelui dregător, Nicolae poruncindu-i să nu spună nimănui despre această minune, a dispariției și reapariției miraculoase a vinului în butoaie[810].

Vedem aici o caracteristică a fenomenului iurodstvo rusesc, dezvoltând și mai mult începutul făcut în perioada bizantină. Nebunii pentru Hristos aduc binecuvântare și belșug prin prezența lor, prigonirea lor având urmări nefaste și destul de grabnice asupra celor care i-au batjocorit. Această funcție pedagogică și totodată taumaturgică va însoți acest fenomen în Rusia, concepția aceasta despre nebunii pentru Hristos intrând adânc în conștiința colectivă a societății ruse și ducând la

[808] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 62. Traducătorii în engleză a vieții sale aduc aici o mențiune specială: faptul că laudele oamenilor l-au dus probabil la slavă deșartă, nebunia pentru Hristos, despre care, în cazul lui, nu ni se spune momentul anume când a fost aleasă sau primită ca descoperire, fiind cu siguranță pentru tânărul Nicolae o modalitate de a-și salva sufletul pe care îl simțea cuprins de demonul mândriei.

[809] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 193: ,,Vorbea anapoda, dar unii înțelegeau că spune vorbe cu tâlc și de folos; puțini ajungeau să înțeleagă adevărata semnificație a nevoinței fericitului Nicolae, dar el se ferea de aceștia, fugind de mărirea cea de la oameni. Cei mai mulți însă nu-l înțelegeau. Îl disprețuiau pe acest hoinar zdrențăros, râdeau de el, îl ocărau și îl băteau".

[810] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 194-196.

atitudinea mai mult decât binevoitoare față de acești nevoitori în Rusia medievală, până în fazele de început ale modernității ruse.

Evenimentul care l-a consacrat în mod deosebit atât pe el cât și pe Teodor, ca nebuni pentru Hristos în Novgorod, este presupusa rivalitate dintre cei doi, pe care ei o simulau cu orice prilej ajungând până la conflicte violente, totul având un rost adânc, acela în logica inversă a nebunilor pentru Hristos, de a arăta oamenilor greșelile, repetându-le în fața lor într-un mod direct și brutal, pentru ca ei să le combată și astfel să-și recunoască apoi propriile greșeli. Nicolae trăia în partea orașului numită Sofiiskaia, iar Teodor în Torgovaia[811]. Cele două părți ale orașului erau despărțite de râul Volhov și legate printr-un pod numit podul mare, care era scena celor mai violente și sângeroase conflicte între cele două părți, de multe ori preoții din oraș poposind la acel pod încercând împăcarea[812]. Nicolae și Teodor își împărțeau sferele de influență și nu încălcau falsa graniță stabilită de răutatea locuitorilor Novgorodului. La un moment dat, un boier din cartierul Sofiaskaia l-a invitat pe Teodor ce era în Torgovaia să vină la el la masă. Deși Teodor nu voia să treacă granița, la insistențele acelui boier a poposit în casa lui. Urmarea a fost una șocantă pentru toți cei de față. Nicolae l-a ocărât spunându-i: ,,Cum de ai îndrăznit să vii aici, știind că partea nu-ți aparține?"[813], iar apoi l-a fugărit pe Teodor până la apa Volhovului, pe care acesta a trecut-o în grabă ca pe uscat, iar Nicolae a aruncat în el cu un cocean de varză pe care îl culesese dintr-o grădină, de unde i-a și rămas numele de Koncianov (în limba rusă capăt, cocean de varză)[814].

Sfântul Nicolae Koncianov s-a săvârșit din viață la 27 iulie 1392, fiind înmormântat la marginea cimitirului catedralei Sfântul Iacob, pe locul numit în drum. Așa cum se întâmplă adeseori în viețile sfinților nebuni pentru Hristos, abia după moartea sa, concetățenii lui au

[811] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 196: ,,Era o vrăjmășie prefăcută, prin care fericiții Nicolae și Teodor, care se înțelegeau perfect unul cu altul, demascau luptele intense care bântuiau pe vremea lor la Novgorod, degenerate nu de puține ori în încăierări sângeroase, a căror scenă era chiar podul de pe Volhov".

[812] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 66.

[813] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 68: ,,Cum ai îndrăznit să vii pe această parte a orașului?".

[814] † L. Puhalo, *Good's Fools*, pp. 68-69.

conștientizat sfințenia vieții sale ascunsă sub masca nebuniei, fiecare povestind binefacerile pe care le-a primit din partea sfântului și minunile pe care abia acum le percepeau integral. La 162 de ani de la moartea sa, episcopul Pimen din Novgorod a rânduit să se construiască o biserică pe mormântul său, având hramul Sfântului Mare Mucenic Pantelimon (prăznuit pe 27 iulie), dar în scurtă vreme oamenii îi spuneau acelui locaș biserica Sfântului Nicolae Koncianov[815]. Cu timpul, această biserică, în care au fost puse moaștele Sfântului Nicolae din Novgorod, a fost loc de pelerinaj pentru mulți credincioși, aflându-se și sub grija țarului Nicolae I, în amintirea fericitului nebun pentru Hristos, iar țarul Nicolae al II-lea a susținut el însuși cultul acestui sfânt nebun pentru Hristos[816].

Celălalt nebun pentru Hristos din Novgorod, de care am amintit deja, Teodor, s-a născut și el la Novgorod, fiind cunoscut încă de tânăr ca un mare postitor și nevoitor. A început și el să se poarte ca un nebun, ocolind noaptea bisericile din oraș, umblând desculț și pe jumătate gol, răbdând vitejește arșița și gerul. La el s-a manifestat îndeosebi darul profeției, de multe ori rostind pe ulițele orașului cuvinte aparent fără rost dar care apoi se împlineau. La un moment dat alerga pe străzile orașului strigând: ,, Aveți pâine, păstrați-o!", mulți fără să înțeleagă ce voia să spună prin aceste cuvinte până când după o vreme a venit o foamete mare și astfel au înțeles îndemnul nebunului profet[817].

A rămas și el în conștiința locuitorilor din Novgorod ca nebunul care se certa cu celălalt nebun, disputându-și simbolic cartierele din oraș ce se aflau în dușmănie. Moare în același an ca tovarășul său de nebunie sfântă Nicolae, în 1392 dar mai devreme, în luna ianuarie. Și pe mormântul său s-a ridicat ulterior un paraclis, iar moaștele sale au fost duse în biserica Sfântului Gheorghe din cartierul Torgovaia.

Un lucru important se desprinde din viața lor și este o trăsătură specifică nebunilor pentru Hristos: deși sunt permanent în mijlocul oamenilor, ei sunt persoane singuratice[818], nu încurajează nici măcar

[815] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 202.
[816] Svitlana Kobets, ,,Lice in the Iron Cap: Holy Foolishness in Perspective", în Priscilla Hunt & Svitlana Kobets (eds.), *Holy foolishness in Russia*, p. 26.
[817] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 204.
[818] Svitlana Kobets, ,,The Russian paradigm of iurodstvo and its genesis in Novgorod", p. 380.

prieteniile duhovnicești, persoanele care le cunosc cu adevărat taina vieții sunt foarte puține. Nebunii pentru Hristos rămân așadar toată viața niște asceți în lume, chiar dacă nu erau monahi, cum a fost cazul lui Nicolae și Teodor din Novgorod.

IV.4.3. Cuviosul Mihail din Klopsko și Novgorod (sec. XV)

Dacă în cazul Sfinților Nicolae și Teodor din Novgorod este vorba de niște mireni care au mers pe calea nebuniei pentru Hristos, în cazul lui Mihail din Klopsko vorbim despre un monah care s-a nevoit în mănăstire toată viața lui, dar care prin harismele pe care le avea, a avut un rol important duhovnicesc pentru acel loc.

Viața lui Mihail din Klopsko este oarecum atipică pentru paradigma nebuniei pentru Hristos, ca dovadă că o vreme cele două forme de nebunie sfântă, cea liniștită, de obicei în obștile monahale, făcută cu scopul dobândirii smereniei, și cea provocatoare, în zonele urbane, cu preponderent rol social, au mers împreună în istoria spiritualității ruse. George Fedotov în *Sfinții Vechii Rusii*, care menționează trei ediții mai vechi ale vieții lui, spune că aghiograful descrie mai mult viața unui ascet înzestrat cu harisme deosebite, decât a unui nebun pentru Hristos[819]. Serghei Ivanov consideră și el că inițial, viața lui nu a fost descrierea unui nebun sfânt, ci a unui nevoitor cu comportament ciudat, viața sa fiind încadrată mai târziu în fenomenul nebuniei pentru Hristos, pe la începutul secolului XVI, datorită popularității de care iurodivîi se bucura în vremea aceea[820], el menționând chiar o versiune mai veche a Vieții sale care îl numește *pohab*, termenul vechi pentru astfel de nevoitori[821]. Totuși, istoricul rus Evgenii Golubinski, care face o istorie a canonizărilor în Biserica Ortodoxă Rusă, menționează conform documentelor și

[819] Г. П. Федотов, *Святые Древней Руси*, p. 99. Aici Sfântul Mihail este un văzător cu duhul, iar viața lui este o colecție de „profeții", probabil scrise în mănăstire. Doar capriciul formei, teatralitatea simbolică a gesturilor cu care sunt asociate unele dintre profețiile sale ar putea fi interpretate ca o nebunie sfântă. Cea mai mare poveste despre nebunie este începutul vieții, care descrie apariția sa miraculoasă în mănăstirea Klopsko.

[820] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 231.

[821] Vezi И. Некрасов, *Зарождение национальной литературы в Северной Руси*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 231.

manuscriselor vechi faptul că Mihail Klopsko, care era cinstit în zona Novgorodului încă din secolul XV, a fost canonizat cu cinstire națională la Sinodul din 1547 convocat de Mitropolitul Macarie, împreună cu alți nebuni pentru Hristos, la care Mihail de la mănăstirea Klopsko este numit *iurodivîi*[822]. La fel îl consideră și Ioan Kovalevsky, care în tratatul său despre nebunii pentru Hristos, menționează pasaje din versiuni ale vieții sale care spun că Mihai Klopsko, văzând că obștea unde viețuia începea să-l cinstească, pentru mai multă smerenie, se arăta nebun[823].

De altfel, și colecția de vieți nebuni pentru Hristos realizată în limba engleză de arhiepiscopul Lazăr Puhalo îl menționează în rândul nebunilor pentru Hristos, subliniind că, deși moaștele sale au fost descoperite în 1572, sărbătoarea lui a fost generalizată încă din 1547, iar pe peretele catedralei Sfintei Treimi, unde s-au pus moaștele sale era trecut ca Sfântul Mihail Nebunul[824].

Biograful său, boierul rus Tucikov, menționează că pe la anul 1408, la mănăstirea Klopsko, pe care Fedotov o situează la cincisprezece mile de Novgorod, la o slujbă a Utreniei, în chilia încuiată unui diacon care slujea în acea zi (23 iunie), a apărut în chip miraculos un bărbat îmbrăcat în haine călugărești pe care diaconul l-a văzut scriind din Faptele Apostolilor la lumina unei lumânări. Era Mihail Klopsko, care la întrebările starețului și a obștii cum a ajuns acolo a început să facă pe smintitul[825]. A fost încadrat în obștea monahală fără ca cineva să-i cunoască viața sau cine este, până când într-un an, de praznicul Schimbării la Față, marele cneaz Constantin Dimitrievici, care ascultându-l pe Mihail citind la trapeză a mers la el recunoscându-l ca fiind o rudenie a sa de neam nobil, Mihail Maximovici[826]. La insistențele starețului de a-i cunoaște identitatea, Mihail a recunoscut că face parte din familia nobiliară Maximovici[827]. Bucurându-se de și mai multă cinste, din acea clipă făcea pe nebunul mai

[822] Евгений Голубинский, *История канонизации святычей в русской церкви*, apud Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 86.
[823] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 185.
[824] † L. Puhalo, *Good's Fools*, pp. 90-91.
[825] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 185.
[826] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 185.
[827] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 83.

vârtos ca înainte[828].

Harismele sale se manifestau în chip minunat. Darul profeției, specific nebunilor pentru Hristos, l-a făcut pe Sfântul Mihail Klopsko să îi spună dinainte starețului Teodosie că va fi ales ca episcop, dar nu va ajunge să stea pe scaunul vlădicesc, lucru care s-a confirmat atunci când, fiind de puțină vreme ales ca episcop, oamenii din Novgorod l-au dat jos din demnitatea arhierească cu motivul că nu le trebuie episcop, un venetic[829]. Cneazului Constantin, rudenia sa, i-a spus că își va redobândi moșiile de care a fost deposedat, dacă va ridica o biserică în cinstea Sfintei Treimi, lucru care s-a întâmplat chiar în ziua sfințirii ei, la 24 septembrie 1419. În timpul unei mari secete le-a indicat, scriind pe nisip, locul unde să sape ca să dea obștea mănăstirii de un izvor, iar la foametea mare ce a urmat, la rugăciunile sale, Dumnezeu a sporit grâul din hambarele mănăstirii pentru ca monahii să-i poată ajuta și pe sătenii din împrejurimi. A profețit și faptul că mănăstirea va fi atacată de tâlhari, care au și ajuns la mănăstire, dar prin puterea rugăciunilor sale nu au putut să facă nici o nelegiuire[830].

Rolul social deosebit de important, pe care nebunii pentru Hristos l-au avut mai ales în societatea rusească apare în mod deosebit la Sfântul Mihail Klopsko. El nu s-a sfiit să-l mustre pe cneazul Semeaka, aflat în surghiun la Novgorod care îi cerea binecuvântarea pentru reușita luptei sale, avertizându-l[831]. Cneazul Semeaka nu l-a ascultat, a pornit la război cu marele cneaz ce stăpânea atunci Novgorodul și a fost înfrânt. Alergând din nou la Sfântul Mihail la Klopsko a cerut binecuvântare dar sfântul i-a prezis moartea, lucru care s-a și întâmplat: ,, Am auzit cneazule, pământul gemând de trei ori, chemându-te la el''[832].

Dar nu doar stăpânirea laică o înfruntau nebunii pentru Hristos, ci uneori și pe cea bisericească, atunci când considerau că au înșelat chemarea dumnezeiască și și-au ratat menirea. Astfel, a îndrăznit să-l mustre pe față pe arhiepiscopul Eftimie, despre care aghiograful scrie

[828] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 186.
[829] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 186.
[830] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 186-187.
[831] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 188-189.
[832] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 189.

că era un o lacom spunându-i: ,,Îngăduie oare pravila, păstorului, să-și jefuiască turma? Pentru ce tot agonisești?"[833]; iar arhiepiscopul Eftimie, uluit de această îndrăzneală și demascare publică a sfântului, s-a îmbolnăvit și a murit[834].

Sfântul Mihail Klopsko a încetat din viață la 11 ianuarie 1454 (după unele surse 1455[835]), fiind înmormântat în partea dreapta a bisericii, unde îi plăcea să stea la slujbă în ultimii ani. Sfintele sale moaște au fost așezate mai târziu, în biserica construită în secolul XVI pe locul celei vechi, după ce, așa cum am amintit, la Sinodul din 1547, cultul său a fost generalizat și i s-a alcătuit slujbă.

Viețile sfinților nebuni novgorodeni atestă o serie de modificări pe care le-a suferit paradigma lui salos pe pământ rusesc. Această paradigmă a fost adaptată la o realitate socio-politică concretă din nord-vestul medieval al Rusiei, singura zonă rusească care în Evul Mediu nu a fost invadată de mongoli. După căderea Novgorodului, modelele formulate de aghiografii novgorodeni au fost moștenite de urmașii lor moscoviți, care au contribuit astfel la o tradiție care a supraviețuit până în zilele noastre[836].

IV.4.4. Cuviosul Isidor din Rostov (sec. XV)

Edificativ pentru paradigma nebuniei pentru Hristos în spațiul rus este faptul că o etapă istorică sau geografico-culturală naște pe alta, existând în mod clar o interdependență între diferitele creții aghiografice, din perioade istorice distincte. Se poate observa chiar mai mult decât o influență în biografiile sfinților nebuni pentru Hristos, existând chiar modele copiate și impropriate pentru a fi redate în viața altui sfânt. După cum aghiografia din spațiul rusesc (mult mai puțin elaborată și sistematică decât cea bizantină) a urmat îndeaproape cel puțin în unele

[833] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 188.
[834] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 81.
[835] S. Kobets, ,,The russian paradigm of *iurodstvo* and its genesis in Novgorod", p. 383.
[836] De exemplu, Viața lui Procopie de Ustiug este realizată prima dată în forma integrală pe la 1650, deși existau manuscrise destul de vechi cu fragmente din viața lui care circulau; vezi Priscilla Hunt, ,,The Fool and the King: The Vita of Andrew of Constantinopole and Russian Urban Holy Foolishness", în P. Hunt, S. Kobets (eds.), *Holy Foolishness in Russia*, p. 205.

Vita, prototipul bizantin, modelul lui Simeon Salos sau a lui Andrei Salos fiind evident în multe cazuri la viețile nebunilor sfinți ruși, tot astfel în cadrul aceleiași paradigme culturale, istorice dar mai ales spirituale, se pot observa similitudini, ba chiar minuni sau fapte miraculoase pe care le găsim relatate la mai mulți sfinți nebuni pentru Hristos. Este clară dependența cel puțin de fond de exemplu între viața lui Procopie de Ustiug[837], Isidor de Rostov și Ioan de Ustiug, fără ca cercetarea aghiografică să fi ajuns la un numitor comun în ce privește sursa principală și copiile, deși în general este acceptată cronologic (din punct de vedere al epocii în care au trăit, nu al scrierii vieții lor) ordinea redată de noi aici[838]. De asemenea, similitudini clare sunt între *Viața Sfântului Ioan de Rostov* și a *Sfântului Ioan Balșoi Kolpak*, cinstiți ca iurodivîi, unul în Rostov și altul în Moscova. Toate aceste similitudini nu neagă nicidecum istoricitatea unei vieți anume, practica modelului aghiografic fiind destul de des întâlnită și în cadrul aghiografiei bizantine.

Viața lui Isidor, scrisă pe la începutul secolului XVI[839] prin compilarea unor surse orale (în afară de partea cu minunile de după moartea sfântului, la care compilatorul aghiograf se pare că a fost martor ocular[840]), s-a păstrat în două versiuni regăsite în șaptesprezece manuscrise, fiind inclusă de mitropolitul Macarie în *Mineile Mari*, opera sa aghiografică enciclopedică[841]. Viața lui Isidor de Rostov constituie faza tranzitorie a fenomenului nebuniei pentru Hristos în Rusia, și anume

[837] Relatată anterior.

[838] S. Ivanov consideră că de fapt *Viața lui Isidor de Rostov* precede pe cea a lui Ioan de Ustiug și a lui Procopie. *Viața lui Ioan de Ustiug* (nebun pentru Hristos din secolul XV), precede literar pe cea a lui Procopie, apărând pe la 1554, dar amândouă se pare că sunt precedate de cea a lui Isidor de Rostov, care a avut o circulație destul de mare; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 230. De menționat faptul că ordinea cronologică a datării unor vieți de sfinți nebuni pentru Hristos, nu înseamnă și ordinea cronologică a vieții lor. Multe vieți de sfinți nebuni pentru Hristos au circulat în manuscrise mici și diferite timp și de 200 de ani până când ele au fost adunate și compilate într-o scriere mai mare. O astfel de întreprindere laborioasă a realizat-o de exemplu mitropolitul Macarie al Moscovei (1542-1563), care a reușit elaborarea monumentalei colecții a vieților sfinților, adunând nenumărate manuscrise care circulau.

[839] Se pare că o primă parte a vieții lui a fost compusă pe la anul 1480, la câțiva ani de la trecerea sa în veșnicie.

[840] Т. Недоспасова, *Русское юродство XI-XVI веков*, în special cap. 7.

[841] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 230.

trecerea de la perioada manifestată în zona Novgorod la perioada moscovită, cunoscută și ca apogeul fenomenului iurodstvo. De altfel, în 1487, Sfântul Isidor de Rostov era deja inclus în calendarul sfinților, la sinodul din 1547, convocat sub Mitropolitul Macarie neexistând decrete cu privire la Sfântul Isidor, ceea ce indică faptul că în acest moment Sfântul Isidor era deja cinstit peste tot. În *Menaionul lui Macarie* a intrat cu o viață deja scrisă, iar alcătuirea slujbei către Sfântul Isidor aparține și ea perioadei presinodale.

Sfântul Isidor s-a născut pe la mijlocul secolului XV și a trăit în Brannibor (Brandeburg), vechi oraș din Prusia de atunci. În viața lui se menționează că era slav de origine, și că dorea să treacă la ortodoxie, presupunându-se că trăise în credința catolică[842], și odată cu convertirea la ortodoxie a început și nevoința nebuniei pentru Hristos.

Dincolo de relatarea, probabil sinceră, dar cu evident accent subiectiv și confesional a aghiografului, vedem aici un amănunt de diferențiere între el și Procopie de Ustiug, tot un neamț (negustor) trecut la ortodoxie și devenit nebun pentru Hristos. Dacă în cazul lui Procopie, acesta își dorește trecerea la ortodoxie abia după ce a ajuns să cunoască trăirea ortodoxă și viața monahilor din zona Novgorod (el venise în Novgorod ca negustor), în cazul lui Isidor aghiograful plasează dorința de convertire a lui la dreapta credință încă din timpul viețuirii sale în ținuturile germanice. De asemenea, dacă Procopie a luat calea nebuniei pentru Hristos abia după sosirea sa în părțile ruse și după convertirea la ortodoxie, Isidor, după mărturia biografului său, a început să se manifeste ca un nebun pentru Hristos destul de devreme, posibil chiar înainte de convertirea sa propriu-zisă (la vârsta de 18 ani el luase deja hotărârea de a pleca spre un pământ ortodox).

Ajuns în Rusia la Rostov, alege, după o vreme de pribegie (specifică nebunilor pentru Hristos) un loc mlăștinos cu un bordei sărăcăcios, noaptea petrecând-o în rugăciune și priveghere, iar ziua pribegind pe străzile orașului și prefăcându-se nebun, dar în taină ajutând pe mulți, lucru care se încadrează de asemenea deplin în tipologia nebunului pentru Hristos atât în perioada bizantină cât și în cea rusă.

[842] În viața lui se menționează că exista o forțare a slavilor în acele ținuturi din Prusia pentru trecerea la catolicism; vezi † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 93.

O altă trăsătură care poate fi remarcată este neglijarea lui de către cei din Rostov și chiar prigonirea lui. Aceste reproșuri sunt atât de inerente isprăvii nebuniei pentru Hristos, încât fără ele nevoința în sine își pierde sensul sau capătă o cu totul altă dimensiune. Deci, după cum vedem, Isidor a păstrat trăsăturile străvechii nebunii sfinte, arătându-se nebun și pătimaș în ochii multora, în timp ce în taină se ruga pentru ei[843]. O excepție de la aceasta sunt acele cazuri în care sfințenia sfântului nebun este revelată reprezentanților lumii: în viața lui Isidor, aceștia sunt negustorul[844] și cneazul[845] binecuvântați de el, ale căror povestiri se numără printre miracolele săvârșite de el. Și acest lucru însă întărește tipologia și paradigma chiar pe cea bizantină, Simeon Salos având pe diaconul Ioan care îi cunoștea viața sfântă, iar Andrei Salos pe Epifanie.

O altă trăsătură a nebunilor pentru Hristos, anume darul profeției, a lucrat și în viața Sfântului Isidor, care i-a profețit în chip minunat cneazului Sava Obolenski că va ajunge arhiereu. Harisma profeției sfântul o manifesta în chip ciudat și simbolic, așa cum obișnuiau sfinții nebuni pentru Hristos. Punându-i pe masă la nunta sa cneazului o cununiță din flori i-a spus: ,,Ține, mitră arhierească!"[846] Cuvintele sfântului, cinstit deja ca un profet în Rostov, au tulburat mult pe cneaz și pe oaspeți, dar sfântul Isidor a plecat în grabă, amestecându-se în jocurile copiilor de pe ulițe.

Supranumele de Tverdislov care i s-a dat, provine probabil, așa cum sugerează Serghei Ivanov, din presupusul defect de vorbire[847] pe care

[843] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 93.

[844] Negustorul bogat din Rostov a fost salvat de la înec în chip miraculos de către Sfântul Isidor, după ce fusese coborât pe o scândură, pe mare, de corăbieri. A primit poruncă de la sfânt să ascundă minunea pe care negustorul a dezvăluit-o abia după moartea sfântului; vezi I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 250-251.

[845] Este vorba despre cneazul Sava Obolenski, căruia la nunta sa Sfântul Isidor i-a dus în chip profetic o cununiță din flori ca dar. Murindu-i soția, s-a retras la mănăstirea Terapont fiind călugărit cu numele de Iosif, ajungând mai târziu arhiepiscopul Rostovului (în perioada 1481-1489).

[846] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 103.

[847] S. Ivanov pune supranumele sfântului pe seama etimologiei cuvântului ,,tverdit" care însemna ,,a repeta din nou și din nou", el numindu-l pe sfântul Isidor ecolalic (ecolalia este un simptom al unei boli manifestat prin imitarea involuntară, ca un ecou, a vorbelor interlocutorului); vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 228.

Sfântul Isidor îl manifesta vădit, porecla primită fiind în concordanță cu obiceiul de a pune astfel de supranume nebunilor pentru Hristos fie după înfățișare, fie după ceva specific atitudinii sau vieții lor[848].

Sfântul Isidor Tverdislov din Rostov a trecut la Domnul la 14 mai 1474 și a fost înmormântat la 18 mai, în ajunul Înălțării Domnului, biserica ce a fost ridicată apoi pe mormântul său, având din această pricină hramul marelui praznic. Viața Sfântului Isidor Tverdislov din Rostov face trecerea de la perioada novgorodiană, incluzând aici și Rostovul, la perioada moscovită.

IV.4.5. Sfântul Nicolae Salos din Pskov (sec. XVI)

Un capitol aparte în fenomenul iurodstvo din Rusia îl reprezintă viața Sfântului Nicolae din Pskov, de o deosebită importanță pentru înțelegerea dezvoltării și modului de manifestare al nebuniei pentru Hristos în spațiul rusesc. *Viața Sfântului Nicolae din Pskov* relevă în special trei elemente fundamentale specifice nebuniei sfinte aici: nevoia de legitimare prin apelul aghiografic la paradigma bizantină, popularitatea deosebită de care s-au bucurat nebunii pentru Hristos în special în secolul XVI, și elementul specific nebuniei pentru Hristos în spațiul rus, adică deosebitul rol social pe care nebunii pentru Hristos l-au avut în societatea rusă.

Pskovul[849], din punct de vedere al nevoinței nebuniei pentru Hristos, a cunoscut influența Novgorodului de care a și aparținut

[848] Sfântul Nicolae din Novgorod a primit supranumele de Koceanov, după ce a aruncat cu un cocean de varză după Teodor, alt nebun pentru Hristos; Sfântul Ioan din Rostov a primit supranumele de ,,părosul" datorită părului bogat pe care îl purta despletit și încâlcit, iar Sfântul Ioan din Moscova supranumele de ,,Balșoi Kolpak" pentru că purta mereu o chivără mare, ca un fel de pălărie. E specific nebunilor pentru Hristos înfățișarea exterioară extravagantă, neîngrijită și sfidătoare. Prin aceasta ei manifestau totala dezlipire de materie, de ,,cultul imaginii" și de ,,cultul trupului" remarcat în societățile desacralizate.

[849] Pskovul, unul dintre cele mai vechi orașe rusești, era situat în zona de nord-vest a Rusiei. Prin secolul XIV el aparținea de puternica și înfloritoare Republică a Novgorodului, influența spirituală a celebrului oraș ,,Veliki Novgorod" extinzându-se și aici, și probabil și practica nebuniei pentru Hristos reprezentată aici de Sfântul Nicolae Salos venind tot de la Novgorod, locul în care acest fenomen s-a manifestat prima dată în spațiul rusesc în forma sa provocatoare și urbană.

o vreme administrativ. Toată partea de nord a Rusiei, de dincolo de Volga, avea în perioada respectivă un specific anume din punct de vedere spiritual, principiile isihaste exprimate și impropriate de Sfântul Nil Sorski în secolul XV marcând o preocupare intensă pentru viața interioară, pentru asceza pusă în slujba desăvârșirii sufletești, pentru viața contemplativă și mai puțin pe dezvoltarea organizatorică ce se va vedea mai târziu în spațiul monahal rusesc, când mănăstirile vor deveni adevărate centre de putere nu doar spirituală dar și socială. În Pskov, unul dintre cei mai cinstiți sfinți ai zonei, Sfântul Eufrosin de Pskov, cu numele de mirean Eleazar (secolul XV), întemeietor al mănăstirii Spaso-Eleazarov[850], punea mult mai mult accent pe viața interioară decât pe regulamentele exterioare monastice, având practica alternată a retragerii pentru liniște și a comuniunii liturgice, fiind atât de preocupat de legătura organică între cult și viață isihastă încât a făcut o călătorie la Constantinopol doar pentru a înțelege practica bizantină a folosirii cântării Aliluia la slujbe[851].

Chiar dacă nu s-a păstrat o *Viață a Sfântului Nicolae Salos* în integralitate, *Cronica orașului Pskov*[852], mărturii ale străinilor[853] care scriu despre societatea rusească cum ar fi Gilles Flecther sau Horsey, mențiunile din mineiele vechi care relatează minuni sau momente din viața sfântului, ne dau suficiente elemente pentru a putea contura personalitatea sa duhovnicească, așa cum ea a fost percepută de contemporanii săi sau de aghiografii care i-au consemnat viețuirea în colecțiile aghiografice.

---

[850] Mănăstirea a fost întemeiată în 1445 de Sfântul Eufrosin, care din smerenie și dor după viața ascetică a refuzat să fie egumen, preferând să trăiască retras, punându-l egumen pe un ucenic al său, Ignatie. Foarte preocupat de viața isihastă, Sfântul Eufrosin a format duhovnicește mulți ucenici și slujitori ai Bisericii, fiind printre foarte puținii sfinți cărora li se aducea cinstire de sfânt încă din viață, chiar cu încredințarea arhiepiscopului Ghenadie.

[851] I. Kologrivov, *Essai sur la sainteté en Russie*, p. 160.

[852] *Pskovskie letopisi*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 248.

[853] Elemente despre viața lui Nicolae Salos sunt păstrate în nu mai puțin de șase documente occidentale din secolul al XVI-lea: ,,missiva" de la Taube și Kruse din anul 1572, un pamflet din același an cu titlul ,,Echte Warhafftige Description", un raport al ambasadei săsești despre o audiență cu Stephan Báthory din 1577, scrisă în 1578-1579, *Memoriile lui Opričnik*, Heinrich von Staden, și notele publicate ale reprezentanților englezi Jerome Horsey și Giles Fletcher; vezi Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 101.

Cronica din Pskov îl numește Nikola Salos (Никола Саллосъ)[854], semn că deja era perceput ca nebun pentru Hristos, încadrat fiind astfel în tiparul bizantin la care deja aghiografii ruși făceau apel tot mai des, deși Serghei Ivanov susține că viața lui Nicola Salos este mai degrabă cea a unui ascet cu harisma profeției, o versiune a vieții sale mai târzii îl numește *pohab*, iar cea de a doua redactare menționând că bătrânul părea că-și dezvăluie nevoința[855].

Cronica orașului, aducând mărturie despre evenimentele importante din istoria acestuia, menționează un episod marcant pentru existența acestei cetăți medievale rusești: izbăvirea miraculoasă și a locuitorilor ei din fața mâniei țarului Ivan cel Groaznic, prin mijlocirea Sfântului Nicolae Salos. Cronica ne spune că în luna februarie a anului 1570, în prima săptămână a Postului Mare, țarul Ivan cel Groaznic s-a îndreptat spre Pskov, ajungând la mică distanță de acesta, în satul Liubeata[856]. Vestea distrugerii Novgorodului și a uciderii cumplite a locuitorului lui[857] de către țarul temut ajunsese și în Pskov, și toți locuitorii erau îngroziți cu gândul că îi așteaptă această soartă, pregătind o primire tradițională fastuoasă cu pâine și sare pentru a potoli mânia cumplitului țar. Un singur om cutreiera liniștit și îndrăzneț străzile din Pskov, purtând o cămașă lungă și încins cu o funie, nebunul pentru Hristos Nicolae Salos. Tot cronica ne spune că Țarul Ivan cel Groaznic a intrat în Pskov pe 20 februarie 1570, în a doua duminică a Postului Mare, respingând aspru primirea fastuoasă și răsturnând mânios tava cu sare și pâine, înfricoșând pe toți locuitorii care se așteptau la porunca nemiloasă de a fi atacat orașul. De nicăieri a apărut călare pe un băț Nicolae Salos care cu multă îndrăzneală s-a apropiat de țar spunându-i : ,,Ivanuṣka, Ivanuṣka, poftim de gustă din pâine și sare, nu mai bea sânge de om''[858]. Țarul s-a umplut de mânie

[854] *Pskovskie letopisi,* 115, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 252: ,,блаженному своему угоднику Саллосу Николъ".

[855] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 251.

[856] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 210.

[857] În 1570, fiind convins că nobilimea, clerul și chiar populația din Novgorod uneltesc împotriva lui, Ivan cel Groaznic a pornit un cumplit măcel în celebra cetate medievală rusească, 12.000 de oameni fiind omorâți, clerici și monahi schingiuiți și uciși, iar soțiile și copii nobililor uciși aici fiind aruncați în râul Volhov.

[858] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 211.

dar fericitul nebun pentru Hristos a dispărut în mulțime, ajungând la catedrala Sfintei Treimi unde s-a săvârșit un Tedeum, la care era invitat țarul. Din nou aici îl întâmpină Nicolae Salos, care îl invită într-o chilie mică aflată sub clopotniță punându-i țarului pe masă în față o bucată de carne crudă, iar sfântul îl îndeamnă să mănânce. La răspunsul țarului că e post și el nu consumă carne în post, sfântul nebun îi răspunde tăios și curajos că mănâncă de fapt carne de om și a uitat de Dumnezeu.

Reacția țarului deși este plină de mânie arată respectul său față de nebunii pentru Hristos. În toată nebunia sa crudă avea puterea să recunoască sfințenia unor nebuni sfinți, nu întâmplător unele scrieri le semna cu pseudonimul *Parfeni, nebunul lui Hristos*[859]. Nu poruncește uciderea sfântului, dar ordonă să fie date jos clopotele și jefuită biserica. Nebunul a strigat iarăși la el avertizându-l că dacă va impieta locașul sfânt nu va mai avea cu ce să fugă[860]. Țarul a continuat să ordone jefuirea bisericii până când, pe neașteptate, unul dintre caii săi cei mai buni a căzut fulgerător jos și a murit. Înfricoșat de acest lucru și de împlinirea grabnică a cuvântului nebunului sfânt, țarul a părăsit în grabă orașul și s-a întors la Moscova.

Vedem din acest episod rămas celebru și edificativ pentru fenomenul nebuniei pentru Hristos, faptul că nebunii pentru Hristos au reprezentat pentru ruși conștiința lor națională și socială, reperul spiritual de nezdruncinat și salvarea lor în fața cruzimii și nedreptății mai marilor vremii. În timp ce clerul orașului l-a primit pe țar protocolar și conformist, slujind un Tedeum și întâmpinându-l cu mare cinste pe crudul țar, Nicolae Salos l-a înfruntat, a luat apărarea oamenilor și l-a mustrat pentru cruzimea sa. Vedem apoi că țarul nu a fost convins nici de supușenia conducătorilor cetății nici de conformismul clerical al slujbașilor catedralei din Pskov, ci de puterea duhovnicească și de harismele extraordinare pe care Sfântul Nicolae Salos le avea.

Interesant este că un aventurier german, Henric de Staden, care a luptat împreună cu țarul Ivan cel Groaznic la cumplitul asediu asupra Novgorodului sub numele de Opricnik și care ulterior a participat la un

[859] E. Thomson, *Understanding Russia*, p. 62.
[860] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 138.

complot de răsturnare de la putere a țarului, într-o notă a sa despre statul moscovit realizată la sugestia împăratului Rudolf al II-lea, îl prezintă pe Nicolae Salos ca fiind un fermier singur, cu multe vite, un om bogat dar cu daruri profetice și respectat de către întreaga comunitate, care a avut puterea să-l înfrunte pe țar[861].

De remarcat este faptul că neexistând o ediție critică a vieții Sfântului Nicolae Salos, nici măcar un text al vieții integral, ci mai degrabă relatări secvențiale, întâlnirea dintre țarul crud și nebunul sfânt este redată cu amănunte diferite în tratatele ce au preluat diferitele surse, fără însă ca acest lucru să afecteze fondul, esența și însemnătatea acestei întâmplări. Astfel, Tomáš Špidlík, în volumul său despre personalități ale misticii ruse, tratând fenomenul nebuniei pentru Hristos în Răsărit și în special în Rusia, spune că țarul a cucerit orașul Pskov pe care el îl socotea răzvrătit împotriva lui și apoi a vrut să pornească represalii, după ce chiar participase la Liturghie (nu Tedeum) în catedrala orașului[862].

Sfântul Nicolae Salos (singurul din spațiul rusesc care are pseudonim grecesc), a trecut la Domnul la 28 februarie 1576, și, spre deosebire de alți nebuni pentru Hristos care erau înmormântați în grabă și în locuri izolate, el a fost înmormântat într-o criptă din catedrala Pskovului, semn că cinstirea sa era generalizată încă din timpul vieții fiind considerat sfânt.

Dincolo de aceste considerente rămâne de subliniat rolul fundamental pe care nebunii pentru Hristos îl aveau în societatea medievală rusă. Atunci când liderii locali ai comunității erau fie corupți de lăcomie și stăpâniți de lașitate, atunci când clericii se supuneau conformist puterii laice, (e drept, în conjuncturi foarte dificile), atunci când sărmanii poporului păreau singuri în destinul lor tragic și în vitregia istoriei, nebunii pentru Hristos, așa cum a făcut Nicola Salos, erau cei care menținеau vie și fără compromisuri conștiința creștină și luau curajos și profetic apărarea oamenilor, relevând astfel în persoana și faptele lor iubirea lui Dumnezeu față de oameni.

[861] Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 101.
[862] Tomáš Špidlík, *Mari mistici ruși*, p. 142.

IV.4.6. Sfântul Vasile Blajenîi (cel binecuvântat) din Moscova (secolul XVI).

Șirul nebunilor pentru Hristos de la Moscova începe cu Maxim (†1433), canonizat la Sinodul din 1547. Viața lui nu a fost păstrată, sunt doar fragmente cu faptele sau minunile sale, dar era cunoscut pentru modul său original de a vorbi oamenilor în zicători și rime[863], și pentru rolul său de coeziune socială și de întărire spirituală în vremuri grele de jug tătăresc pentru moscoviți. La începutul secolului XVI îl regăsim la Moscova pe *Ioan* (Bolșoi Kolpak), rămas în cercetarea aghiografică cu supranumele de *Big Cap*, care l-a mustrat pe țarul Boris Godunov și care umbla pe cel mai mare ger desculț și aproape gol[864]. Creșterea în prestigiu și în popularitate a nebuniei pentru Hristos în Rusia este destul de evidentă mai ales pe parcursul secolului al XVI-lea. Dacă la începutul acestui secol, o icoană a sfinților din Rostov și Moscova îi înfățișa pe nebunii pentru Hristos Isidor din Rostov și Maxim din Moscova de trei ori mai mici decât ceilalți sfinți, la mijlocul secolului XVI aceștia sunt reprezentați la dimensiunea egală cu ceilalți sfinți în icoane, așa cum putem remarca la pictura din absida altarului Catedralei Buneivestiri de la Kremlin, pictată pe la anul 1547[865]. Dar cel care va însemna apogeul fenomenului iurodstvo în Rusia, care va marca în mod deosebit viața societății moscovite și va constitui un reper în cronografia fenomenului iurodstvo în Rusia este *Sfântul Vasile*, numit *Blajenîi*.

Deși George Fedotov are o imagine critică asupra istoricității tuturor elementelor din *Viața Sfântului Vasile Blajenîi*, remarcând caracterul

[863] Sfântul Maxim de Moscova spunea astfel de vorbe: ,,azi de la oameni pătimire, mâine de la Dumnezeu mântuire"; ,,nu-l, plânge pe cel bătut, plânge-l pe cel nebătut; ,,Ți-ai făcut acasă iconostas, dar sufletul ți-e de pripas"; vezi I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 214.

[864] Țarului Boris Godunov, Sfântul Ioan al Moscovei i-a spus în stilul Sfântului Maxim, predecesorul său astfel: ,,Ești deștept nevoie mare, dar la Dumnezeu n-ai căutare, Dumnezeu rabdă și-așteaptă, și-apoi dă pedeapsă dreaptă"! (traducerea este din textul în limba română: I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 245).

[865] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 231.

accentual legendar al acesteia[866], I. Kuznetsov subliniază răspândirea extrem de mare a acestei vieți[867], vorbind despre 41 variante de manuscrise ale vieții lui (*Житие Василия Блаженного*), din care a identificat trei versiuni pe lângă povestiri, minuni și laude aduse sfântului, prezente în mai multe manuscrise: cea mai veche, în cursul canonizării în 1588, alcătuită în spațiul eclesiastic; varianta scurtă tipărită în prologul din 1660; o versiune populară, apocrifă, scrisă probabil la sfârșitul secolului al XVII-lea. În timp ce viața eclesiastică este un text cu specific clar aghiografic iar varianta scurtă este un rezumat al aceleiași, cea apocrifă este versiunea despre un iurodivîi real[868].

[866] Г. П. Федотов, *Святые Древней Руси*, pp. 101; Trebuie să subliniem că aici, George Fedotov nu contestă istoricitatea vieții sfântului ci veridicitatea integrală a surselor. El menționează că descrierea sa este păstrată într-o legenda populară din Moscova, cunoscută și în înregistrările ulterioare, considerând-o plină de fabule istorice, inconsecvențe cronologice și, în unele locuri, împrumuturi directe din viața grecească a Sfântului Simeon Salos. În același timp el remarcă faptul că aceasta singură sursă a câștigat autoritate eclesială, pentru a face cunoștință cu idealul popular rusesc al „celui binecuvântat".

[867] Tatiana Nedospasova, analizând sinteza lui Kuznetsov, subliniază și ea larga răspândire a acestei *Vieți a Sfântului Vasile*, enumerând diferite variante ca surse: 1) viața completă a Fericitului, scrisă după proslăvirea sfântului în 1588; cea mai veche copie a vieții este conținută în colecția Chudovski a Bibliotecii Sinodale din Moscova (acum în Muzeul de Stat) în „Menaionul" pe august din 1600; 2) Un elogiu către Sfântul Vasile, pus imediat după Viața integrală. Faptul că acest cuvânt conține unele informații nemenționate în Viață, precum și faptul că la începutul Laudei se află sintagma „la aceasta vom aplica o mică poveste", indică faptul că această laudă a fost compusă de o altă persoană. Cuvântul de laudă poate fi datat din timpul domniei țarului Teodor Ioanovici, deoarece autorul cere de la Sfântul Vasile ajutor pentru țarul Teodor; 3) Viața prescurtată a sfântului, găsită pentru prima dată în Prologul tipărit de la Moscova din 1660 și, judecând după conținut (precum și după titlu), conține o versiune prescurtată a întregii vieți; 4) Legenda miracolelor vieții ale lui Vasile Blajenîi - lista publicată de I. Kuznetsov, aparține secolului al XIX-lea (scrisă pe hârtie cu filigran din 1803), este păstrată în Catedrala sfântului din Moscova, iar lista indică momentul primirii ei în biblioteca Catedralei, 1824 . Astfel, momentul scrierii ei se referă la intervalul dintre 1803 și 1824; 5) Viața pe scurt, povestirea minunilor. Această Viață reproduce pe alocuri complet viața prescurtată și, deoarece este scrisă într-un stil complet diferit și într-o limbă diferită, mai populară și mai plină de viață, I. Kuznetsov concluzionează că „Viața pe scurt" a fost compilată după viața prescurtată (adică după 1660) și împrumută pasaje individuale de la acesta din urmă; 6) Următoarea sursă este scurta mărturie a lui Giles Fletcher despre Sfântul Vasile; 7) Putem adăuga și legende despre minunile postume ale sfântului și despre 1521 și 1547, care fac parte din lista Mănăstirii Chudovski; vezi Т. Недоспасова, *Русское юродство*, p. 71.

[868] Se intitulează *Покровский (св. Василия Блаженного) собор в Москве, Святые Василий и Иоанн, Христа ради юродивые,* și a fost editată în 1910 de Ioan Kuznețov; Vezi Christian Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 119.

Serghei Ivanov consideră și el că odată cu Sfântul Vasile legitimitatea iurodstvo în spațiul rus era deplină, și deși era popular încă din timpul lui Ivan cel Groaznic[869], canonizarea și reînhumarea lui solemnă în biserica Sfântului Acoperământ (devenită apoi catedrala Sfântul Vasile de la Kremlin) s-a făcut în 1588, în timpul unei foarte importante vizite la Moscova a patriarhului de Constantinopol Ieremia[870]. Moscoviții, care așteptau de la patriarhul ecumenic de Constantinopol ridicarea mitropoliei moscovite la rang de patriarhie, au gândit probabil că oficierea solemnă a unei canonizări a lui Vasile cel nebun pentru Hristos, va impresiona delegația bizantină, în virtutea tradiției care a dat pe Sfântul Simeon și pe Sfântul Andrei. Cert este că după acest moment, un membru al delegației bizantine, anume Arsenie din Elasson, a alcătuit o slujbă grecească în cinstea Sfântului Vasile Blajenîi, într-o perioadă în care în spațiul grecesc această nevoință aproape dispăruse în întregime[871], text liturgic în care este evidentă legătura pe care acesta o subliniază cu tradiția bizantină.

Viața Sfântului Vasile Blajenîi este pusă de la început sub semnul minunilor. El se naște în satul Elohivo, în familia unor credincioși Iacob și Ana, care au primit darul nașterii copilului după îndelungi rugăciuni. La 16 ani a plecat la Moscova, unde a început încă de la acea vârstă nevoința

[869] La mai puțin de 20 de ani de la moartea sa (presupusă a fi în 1552 sau 1557), Sfântul Vasile Blajenîi era deja cinstit ca sfânt chiar dacă oficial a fost canonizat în 1588. În 1572 era deja reprezentat într-o icoană alături de Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos din Constantinopol și Cuviosul Maxim, predecesorul moscovit a lui Vasile; este evidentă conștiința moscoviților că au avut un nebun pentru Hristos sfânt precum și preocuparea pentru încadrarea lui în șirul tradiției bizantine, din moment ce îl înfățișează pe Sfântul Vasile împreună cu Sfântul Andrei Salos; de asemenea, un cuvânt de laudă prins într-un manuscris din 1570, îl prezintă ca ,,Vasile cel Gol, făcătorul de minuni"; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 259.

[870] Ieremia, patriarh de Constantinopol, a fost patriarh în timpul sultanului Soliman Magnificul, cu care a avut relații destul de cordiale. A încercat în același timp să dezvolte ecumenicitatea ortodoxă, vizitarea spațiului rusesc, o putere ortodoxă la acea vreme, fiind una din preocupările sale .

[871] De fapt, clericul Arsenie de Elasson s-a și stabilit în Țaratul Moscovit, și a trimis slujba în greacă a Sfântului Vasile la o mănăstire din Trikala, Grecia, iar în slujba scrisă de el se întâlnesc cele două paradigme bizantină și rusă, el înfățișându-l pe Sfântul Vasile în continuarea nevoitorilor bizantini: ,,Ai imitat căile lui Simeon și Andrei, nebuni întru Hristos, înfrânându-te și rugându-te"; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 206.

nebuniei pentru Hristos, umblând aproape gol și fără un sălaș al său, îndurând gerul aspru al iernilor moscovite și repetând mereu: ,,Iarna e crudă, dar Raiul e dulce”[872].

Trei minuni sau descoperiri miraculoase l-au făcut celebru în Moscova. În 1521, în timpul unei privegheri de noapte în biserica Acoperământului Maicii Domnului, la rugăciunile sale fierbinți, Maica Domnului (a cărei icoană s-a mișcat singură) le-a descoperit marea urgie care va urma, tătarii pătrunzând pe tărâmul Rusiei, dar Moscova scăpând în chip miraculos. În 1547 același Vasile Blajenîi a profețit un groaznic incendiu care a cuprins mănăstirea Înălțării Sfintei Cruci dar și palatului marelui cneaz și multe case. Apoi, la o serbare a lui Ivan cel Groaznic, la care sfântul era invitat, de trei ori a vărsat pe fereastră cupa cu băutura primită de la țar, lucru care l-a mâniat pe acesta, socotindu-l un afront, dar sfântul i-a răspuns că prin acel gest paradoxal și irațional a stins un incendiu la Novgorod[873]. Cronicile vremii consemnează că într-adevăr în acele clipe, la Novgorod a izbucnit un mare incendiu, locuitorii cetății văzând un bărbat gol în mijlocul flăcărilor aruncând cu apă. Locuitorii Novgorodului, aflând de la curierul țarului întâmplarea cu Sfântul Vasile au înțeles că acesta le salvase orașul, și l-au căutat la Moscova găsindu-l lângă porțile Varvavskie[874].

Este interesant că Sfântul Vasile, care a intervenit de la distanță miraculos salvând Novgorodul de la incendiu, nu a intervenit la fel la incendiul ce a distrus mănăstirea din Moscova și palatul cneazului ci doar a privit înainte plângând profetic spre zidurile mănăstirii. Acest comportament ambivalent, contradictoriu, aparent ilogic și discreționar spiritual, se explică în esența paradigmei nebuniei pentru Hristos. Nebunii pentru Hristos văd și înțeleg lucruri pe care oamenii obișnuiți nu le văd, aleg să facă multe lucruri smintitoare, dar care au un rost adânc pe care cei din jur le înțeleg mai târziu. În acest sens se înscrie comportamentul contradictoriu al Sfântului Vasile, rămas paradigmatic pentru nebunii pentru Hristos, atunci când arunca cu pietre în pereții bisericilor sau

[872] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 121.
[873] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 226.
[874] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 226-227.

în casele în care se citea Scriptura sau se făceau rugăciuni, iar pe de altă parte săruta cu lacrimi pereții caselor rău famate sau a cârciumilor[875]. Explicația vine chiar de la Sfântul Vasile când este întrebat de ce face aceste lucruri: la pereții bisericilor stau dracii care nu suferă pe oamenii care au intrat în biserică să se roage. El aruncă de fapt în ei cu pietre. La pereții cârciumilor stau întristați îngerii păzitori ai celor care își pierdeau suflete în astfel de locuri. Pe ei îi săruta cu lacrimi fericitul. Interesant este faptul că aici specificul rusesc se îndepărtează de modelul bizantin. În timp ce sfântul nebun bizantin niciodată nu descoperea singur rostul faptelor sale smintitoare, păstrând aparenta iraționalitate și atitudine blasfematoare în ochii oamenilor care astfel îi disprețuiau, Sfântul Vasile Blajenîi le descoperă el însuși însemnătatea faptelor sale smintitoare. Paradigma rusă își ia astfel drumul ei, având specific propriu. Nebunul pentru Hristos rus din secolul XVI nu se mai poate ascunde; el este recunoscut nu doar ca om sfânt, dar și ca autoritate morală, socială și chiar eclesială.

Cu atât mai mult este de înțeles de ce un fapt de-a dreptul blasfemator și șocant, al Sfântului Vasile a rămas nepedepsit. El a distrus o icoană pe care concetățenii o socoteau făcătoare de minuni, dat pe care Sfântul, văzător cu duhul, o pricepe ca pe o lucrare a celui viclean, pentru că sub chipul sfânt se afla chipul vrăjmașului[876].

Același rol social pe care l-am văzut și la ceilalți nebuni pentru Hristos din Rusia îl vedem și la Sfântul Vasile. Deși participa la ospețele țarului atunci când era chemat, Sfântul Vasile nu a ezitat să-l mustre pe țar, care în timp ce era la biserică la Sfânta Liturghie, se gândea la un palat pe care dorea să-l ridice. Când țarul l-a întâlnit pe nebunul sfânt spunându-i că a fost la biserică, acesta i-a zis că de fapt nu a fost în biserică pentru că gândurile lui erau la palat, iar țarul în mod paradoxal și surprinzător a recunoscut[877]. Este de-a dreptul șocant și în același timp

[875] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 126.

[876] Este vorba de o icoană a Maicii Domnului de la locul numit de ruși „Poarta barbarilor", care era considerată ca icoană miraculoasă. Sfântul a distrus-o, act suprem de blasfemie pe care și l-a asumat, pentru că sub chipul Maicii Domnului era pictat vrăjmașul diavol, însăși icoana fiind o înșelare a diavolului pe care doar el a priceput-o.

[877] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 125: „Nu-i adevărat țarule, nu erai în biserică, eu știu ce spun, fiindcă am văzut cum îți umblau gândurile, pe Dealul Vrăbiilor, unde îți ridici palat".

edificator pentru înțelegerea rolului fenomenului nebuniei pentru Hristos în Rusia, cum crudul țar care nu cuteza ca nimeni să-l înfrunte, a suportat o asemenea umilință din partea Sfântului Vasile, ba chiar și-a recunoscut superficialitatea participării la Sfânta Liturghie. Nu același lucru l-au făcut față de clericii și ierarhii vremii, semn că un nebun pentru Hristos celebru în societatea medievală rusă însemna o autoritate mai mare decât cuvântul unui ierarh. Astfel nu putem explica cum țarul l-a pedepsit cu moartea pe mitropolitul Filaret pentru o predică moralizatoare care îl mustra indirect pe el, în timp ce nebunului pentru Hristos, Vasile, tot un țar îi va duce el însuși umil sicriul la moartea acestuia[878].

Este de remarcat că acest rol moralizator și social al nebunilor pentru Hristos îl remarcă și străinii care descriu societatea rusă din acel timp. Astfel, Giles Fletcher vorbește despre Ivan cel Groaznic și despre Vasile Blajenîi care îl mustrau pe țar fără să fie pedepsit[879], lucru remarcat și de cronicarul Paul din Alep, care subliniază în același timp faptul că nebunii pentru Hristos trăiau într-o aspră asceză, umblând aproape goi și purtând lanțuri grele pentru nevoință. Acest comportament va inspira pe Pușkin[880] să scrie în celebra operă Boris Godunov, despre nebunul sfânt care este singurul ce îndrăznește să mustre pe uzurpatorul scaunului țarului moscovit.

Sfântul Vasile Blajenîi a trecut la Domnul la 2 august 1552, în timpul țaratului lui Ioan Vasilievici care împreună cu țarina Anastasia și cu tot poporul l-au plâns pe sfânt, care a făcut multe minuni mai ales după moartea sa, astfel ajungându-se să fie un adevărat pelerinaj la mormântul său. Și de aici vedem că paradigma rusească își creează specific propriu față de cea bizantină. Dacă Sfântul Simeon Salos (lui nici măcar nu i s-a mai găsit trupul) și Andrei Salos au murit în taină, în sărăcie și disprețul total al societății, care abia după moartea lor au înțeles dimensiunea sfințeniei lor, în cazul Sfântului Vasile Blajenîi, la înmormântarea sa a participat întreaga cetate în frunte cu țarul, iar apoi la mormântul său

[878] I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 212.
[879] Giles Flecther, *Of the Russe Commomnwealth*, University of Wisconsin Press, Madison, 1968, pp. 218-219.
[880] Vezi Alexander Pușkin, *Boris Godunov and other Dramatic Works*, apud I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 213.

nobilimea moscovită, țarul Feodor (considerat de unii ca fiind și el un nebun pentru Hristos, de alții considerat nebun adevărat), și Boris Godunov (care conducea de fapt statul moscovit), au adus multe daruri.

Cinstirea Sfântului Vasile Blajenîi se va estompa apoi în secolul XVII din pricina atitudinii tot mai rezervate a autorităților bisericești față de nebunii pentru Hristos, iar apoi din cauza deciziilor satului moscovit tot mai secular, care în modernitate nu mai accepta atitudini și comportamente pe care le considera practici medievale învechite. Evlavia populară a rămas însă față de el, astăzi cultul său nu doar că a fost restaurat, dar chiar catedrala din Kremlin purtându-i hramul.

IV.5. Nebunia întru Hristos – o provocare a modernității ruse.

IV.5.1. Perioada modernă și contemporană. Declin și renaștere

Declinul general al vieții spirituale de la mijlocul secolului al XVI-lea nu a putut decât să afecteze și nebunia pentru Hristos. Deja, de la sfârșitul secolului al XVI-lea, se manifesta o rezervă tot mai pronunțată față de această practică în același timp ascetică și excentrică. Dacă până acum, culminând cu începutul și mijlocul secolului XVI, nebunii pentru Hristos erau nu doar tolerați în societate, dar considerați ca oameni ai lui Dumnezeu, profeți și vindecători, harismatici și proniatori, către sfârșitul secolului nebunia pentru Hristos va fi tot mai marginalizată, pentru ca cinstirea de care ei s-au bucurat să se transforme în atitudine rezervată, iar apoi în prigoană.

Sunt două motive principale ale acestei schimbări de paradigmă în societatea rusă. Pe de o parte nebunia pentru Hristos se confrunta cu modernitatea rusă, care impropria tot mai mult din spiritul occidental, care, dincolo de progresul științei și tehnicii a adus și o intoleranță la acea spiritualitate care depășea barierele rațiunii omenești, la orice formă de manifestare mistică, secularizarea manifestându-se treptat dar evident. Pe de altă parte, nebunia pentru Hristos în societatea rusă a fost tolerată atâta timp cât ea nu s-a manifestat instituțional, cât nu a avut un glas în societate și în lumea eclesiastică care să strice eșafodul

unei lumi bazată pe reguli și impunerea autorității. Ori în secolul XVI, nebunii pentru Hristos, prin glasul lor profetic, adeseori luau atitudine față de conducerea statului, prorocind de multe ori evenimente care nu-i favorizau; la fel, nebunii pentru Hristos nu evitau să ia atitudine și față de autoritatea eclesiastică, descoperind și condamnând pactizarea lașă cu puterea țarului.

Se disting în mod clar în cadrul societății ruse trei atitudini față de nebunii pentru Hristos: autoritatea statului, puterea țaristă, care i-a tolerat și uneori promovat pe nebunii pentru Hristos, atâta timp cât influența lor în societate era foarte mare și nu le punea în pericol puterea; în al doilea rând autoritatea eclesiastică, în rândul cărora cu siguranță erau ierarhi care îi iubeau pe nebunii pentru Hristos dar erau și clerici care se confruntau cu sminteala și neorânduiala provocată de aceștia în biserici și mai ales se loveau de popularitatea deosebită de care aceștia se bucurau în rândul credincioșilor, fapt care ducea inevitabil la scăderea autorității lor; în al treilea rând era cinstea deosebită de care se bucurau nebunii pentru Hristos în poporul rus, care îi socoteau oameni ai lui Dumnezeu, profeți și taumaturgi. Era astfel deosebit de pregnant manifestat, un amestec de teamă și venerație, de consternare și ascultare, care s-a văzut manifestat atât în atitudinea autorității țariste, care a început să se teamă ca iurodstvo să nu devină o instituție, cât și în practica religioasă a autorităților eclesiastice care la rândul lor se temeau ca iurodstvo să nu provoace schisme în rândul Bisericii. Ceea ce nu au înțeles atunci nici puterea țaristă, nici conducerea Bisericii a fost faptul că iurodstvo, atâta timp cât rămânea în paradigma sa bizantină, cu fundament biblic și patristic, nu căuta niciodată nici puterea laică nici ranguri bisericești. Nebunii pentru Hristos nu aveau spirit revoluționar și nici tendințe schismatice. Nu doreau răsturnarea puterii laice ci vorbeau împotriva abuzurilor ei, apărând poporul. Nu căutau funcții eclesiastice și cu atât mai puțin crearea de structuri paralele schismatice și eretice, ci condamnau ratarea chemării demnității preoțești, îndepărtarea de idealul evanghelic, ruperea de tradiția ascetică a spiritualității ortodoxe. Ca dovadă, nu se cunoaște nici un caz de nebun pentru Hristos care să

fi format vreo grupare schismatică, nebunii pentru Hristos rămânând mereu fideli învățăturii Bisericii.

În perioada din secolul XVII până în vremurile noastre sunt trei momente de cotitură care au marcat atitudinea societății ruse față de fenomenul iurodstvo: poziția țarului Aleksei Mihailovici și a patriarhului Nikon, concretizată prin hotărârile Sinodului din 1666-1667, perioada petrină a secolului XVIII, în care măsurile luate de țarul Petru cel Mare au dus la o secularizare accentuată a societăți ruse, și perioada regimului comunist ateu, care a introdus practicile nebunilor pentru Hristos în cadrul manifestărilor clinice, izolându-i pe aceștia. Dincolo de aceste momente importante, se poate observa totuși o menținere permanentă a practicii nebuniei pentru Hristos în societatea rusă chiar dacă departe de influența manifestată în secolele XIV-XVI, și de asemenea un reviriment al acestui fenomen în secolul XIX, și mai ales la o schimbare de atitudine față de iurodstvo în perioada de după 1990 și în societatea contemporană, incluzând aici și autoritatea eclesiastică.

La mijlocul secolului al XVII-lea, nebunia pentru Hristos se bucura încă de o deosebită cinstire nu doar din partea poporului rus, profund atașat de modul de viață total spiritualizat și dezinteresat lumește al celor numiți iurodivîi, dar și de către puterea țaristă și de către lumea bisericească. Un eveniment relatat și de către Pavel din Alep, participant al unei delegații a patriarhiei antiohiene în Rusia, vine să certifice acest lucru. La masa oficială dată în cinstea patriarhului Macarie al Antiohiei și al delegației sale, patriarhul Nicon[881] îl pune la masă lângă el pe nebunul pentru Hristos Kiprian, pe care îl hrănește cu mâinile sale și îi dă să bea din cupa sa, fapt ce, întărit de înfățișarea scandaloasă și zdrențuită a nebunului Kiprian, a consternat pe patriarhul antiohian și pe cei care îl însoțeau[882], semn că în părțile antiohiene ale ortodoxiei post-bizantine

[881] Patriarh al Bisericii Ortodoxe Ruse între 1655 și 1658, Nicon este cel care a inițiat o reformă liturgică pentru a uniformiza practica bisericească în conformitate cu textele grecești. Acest lucru a dus la o puternică reacție în rândul rușilor tradiționaliști, care a născut apoi mișcarea schismatică a ,,vechilor credincioși" sau a ,,rascolnicilor".

[882] Pavel din Alep descrie astfel această întâlnire a grecilor cu nebunia pentru Hristos din spațiul rusesc, evidențiată prin acest eveniment: ,,În acea zi, patriarhul a așezat lângă el, la masă, un nou nebun pentru Hristos, care umblă mereu pe străzi dezbrăcat. Oamenii își pun mare credință în el și îl venerează mai presus de toate ca un sfânt și

această practică era aproape uitată[883]. Cu atât mai interesant este faptul că treptat, patriarhul s-a delimitat de atitudinea și practica lui Kiprian, care de altfel a fost exilat și chiar executat[884].

Pe de altă parte, țarul Aleksei Mihailovici[885], deși a numit la curte un nebun pentru Hristos ca mijlocitor[886], niciodată nu a avut de gând să certifice acest fenomen ca o instituție[887]. El mergea astfel pe linia lui Ivan cel Groaznic, care avea o atitudine ambivalentă față de nebunii pentru Hristos, pe de o parte teama de puterea lor harismatică și de popularitatea lor l-a făcut să asculte de nebunii pentru Hristos, pe de altă parte influența mare a lor în societate l-a făcut să fie rezervat față de fenomen, chiar dacă, așa cum cosemnează cronicile, el semna unele epistole cu pseudonimul ,,Parfeni, nebunul lui Hristos"[888].

Distanțarea de nebunia pentru Hristos s-a manifestat începând cu Sinodul din 1666-1667, care a emis un canon ce încerca să păstreze un echilibru în atitudinea față de acest fenomen care scandaliza pe mulți,

un om virtuos. Numele lui este Kiprian. Îl numesc ,,omul lui Dumnezeu"! Patriarhul Nikon îi oferea mâncare cu propriile mâini și îi oferea băutură din pocale de argint din care el însuși bea; și chiar a vărsat singur ultimele picături, pentru binecuvântare. El a continuat așa până la sfârșitul mesei. Am fost surprinși"; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 287-288.

[883] Este foarte interesant, cum, la aproape 600 de ani de la înaintașul său, marele canonist Teodor Balsamon (patriarh al Antiohiei), care a oferit o explicare a canonului 60 de la Sinodul Trulan ce privea fenomenul nebuniei pentru Hristos în spațiul bizantin, patriarhul antiohian Macarie se confruntă cu acest fenomen tocmai pe pământ rusesc, când în părțile grecești ale ortodoxiei el aproape dispăruse.

[884] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 288.

[885] A fost țar moscovit între 1645 și 1676.

[886] Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland,* p. 130.

[887] *Iurodstvo*, nebunia pentru Hristos în spațiul rus, a fost un adevărat fenomen, dar niciodată nu s-a manifestat ca o instituție aparte, deși atât autoritatea laică cât și cea bisericească s-au temut de acest lucru. Despre iurodstvo ca instituție au scris Ernest Benz, folosind formula „*Institution der heiligen Narrheit*" și A. M. Pančenko care folosește sintagma ,,*iurodstvo, institut protesta"*; vezi Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland,* p. 130; de asemenea Ewa Thompson, în studiul ei despre spiritualitatea rusă vorbește despre „*The institution of holy foolishness*"; a se vedea E. Thompson, *Understandig Russia*, p. 123.

[888] Vezi această informație în Harriet Murav, *Holly Foolishness: Dostoevsky's Novel and the poetics of Cultural Critique*, Stanford University Press, Standford, 1992, p. 19; informație preluată și redată și în Gabriel Andrei Stan, *Nebunia în cultura rusă: istoria unei idei-cameleon. Secolul al XVIII-lea - prima jumătate a secolului al XIX-lea*, Editura Paralela 45, Pitești, 2019, p. 25.

pe de o parte recunoscând valabilitatea acestei nevoințe în conformitate cu paradigma bizantină, pe de altă parte modul lor smintitor de manifestare[889]. Și mai multe rezerve a exprimat Sinodul apoi față de practicile ascetice ale iurodivîi, cum ar fi purtarea de lanțuri grele pe corp, ce devenise la iurodivîi o practică aproape generalizată în secolul XVII, dar pe care Biserica Rusă le condamna ca fiind fățarnice și făcute pentru slavă deșartă[890].

În hotărârile sinodale, delimitarea nebunilor pentru Hristos față de falșii nebuni pentru Hristos era clară. În practica bisericească însă, această deosebire atât de necesară nu a mai fost realizată, astfel încât nebunia pentru Hristos a fost considerată treptat o înșelătorie, iar nebunii pentru Hristos șarlatani. Astfel, ca în lumea bizantină, care odată cu apa murdară (falșii nebuni pentru Hristos) au aruncat și copilul din copaie (autenticii nebuni pentru Hristos), societatea rusă prin autoritatea sa laică și cea eclesială (doar în anumite momente și contexte, reparate e drept de Sinoadele contemporane), în loc să curețe ramurile uscate și fructele putrede (falșii iurodivîi), au încercat să taie tot pomul (fenomenul iurodstvo).

În secolul al XVII-lea, sfinții proști sunt mai puțin obișnuiți, iar cei moscoviți nu mai sunt canonizați de Biserică. Nebunia sfântă, ca și sfințenia monahală, este localizată în nord, revenind în patria sa de obârșie din Novgorod. Astfel, orașe precum Vologda, Totma, Kargopol, Arhangelsk, Viatka sunt orașele nebunilor sfinți[891]. La Moscova, autoritățile, atât cele

[889] Condamnând modul de manifestare al nebunilor pentru Hristos, care în spațiul rusesc se stabileau adeseori în casele aristocraților din societatea rusă, Sinodul moscovit face apel la modelul bizantin: ,,aceia care au respins lumea și au căutat să o batjocorească și astfel să devină nebuni întru Hristos, precum Andrei și Simeon și alți nebuni pentru Dumnezeu, nu au trăit și au acționat așa cum fac (nebunii pentru Hristos) de astăzi, deoarece ei nu au căutat slava lumii. De asemenea, ei nu frecventau casele și saloanele oamenilor nobili și de seamă"; vezi *Деяния Московских соборов 1666 и 1667 годов*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 288-289.

[890] Sinodul condamnă această practică pe care o consideră pseudo-ascetică și falsificând vechile nevoințe ascetice: ,,unii sunt legați în lanțuri; orice călugăr sau pustnic care purta lanțuri în ostenelile lui pentru Dumnezeu cu siguranță n-ar fi dezvăluit asta nimănui; pustnicii noștri moderni și purtători de lanțuri sunt șarlatani și nu sunt nebuni pentru Hristos"; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 290.

[891] Г. Федотов, *Святые древней Руси*, p. 103.

de stat, cât și cele bisericești, încep să fie bănuitoare față de fericiți (așa erau numiți uneori iurodivîi), observând, așa cum am arătat, prezența printre ei a falși nevoitori, nebuni patologici sau înșelători. Există, de asemenea, o diminuare a festivităților bisericești legate de sfinții deja canonizați (de exemplu Vasile Blajenîi). Se poate spune chiar că începând cu secolul XVII, Biserica Rusă a încercat eradicarea fenomenului iurodstvo, din mai multe cauze. În primul rând apariția și înmulțirea neobișnuit de mare a falșilor nebuni pentru Hristos, care discreditau adevărata nevoință, sminteala și tulburarea creată de aceștia în timpul slujbelor bisericești și nu în ultimul rând mișcarea schismatică a vechilor credincioși sau rascolnici, care au început să și-i însușească pe nebunii pentru Hristos ca semn de delimitare față de Biserica Rusă. Astfel, Sinodul Bisericii încetează în general să-i canonizeze pe nebunii pentru Hristos, iar nebunia pentru Hristos, lipsită de sprijinul spiritual al intelectualității bisericești, persecutată de autorități, coboară și mai mult între oameni și se manifestă doar sporadic, dar rodnic.

Al doilea moment de cotitură în societatea rusă față de fenomenul iurodstvo este perioada petrină, și epoca inaugurată prin țarul reformator. Din vremea domniei lui Petru I[892], care îi disprețuia până la ură pe nebunii pentru Hristos, sfinții nebuni au început să fie persecutați. Autoritățile bisericești prescriu să-i așeze pe acești oameni în mănăstiri cu folosirea lor în muncă până la sfârșitul vieții, iar la ridicare în ranguri bisericești clericii trebuiau să făgăduiască nu doar faptul că nu îi vor primi pe nebunii pentru Hristos în biserici dar îi și vor pedepsi[893], Sinodul din 1737 hotărând ca practică generală pedepsirea celor care se prefac ca nebuni pentru Hristos și încredințarea lor către judecata seculară. Astfel, nebunia

[892] Țarul Petru I, ce a domnit între 1682 și 1725, a fost un autentic reformator al societății rusești, el dorind să recupereze decalajul economic și științific pe care l-a observat față de societatea occidentală pe care o admira. Pe lângă reformele administrative și sociale, cu progresul tehnic și științific, Petru cel Mare s-a dorit însă și un reformator religios, el abolind Patriarhia Rusă și inaugurând perioada de conducere sinodală a Bisericii Ortodoxe Ruse, dar direct sub coordonarea unui înalt funcționar de stat numit de el.

[893] Astfel, un regulament din 1716, la punctul 6 prevede ca cei care vor primi demnități bisericești să promită următorul lucru: ,,Făgăduiesc ca pe cei ce prefăcându-se că sunt nebuni, neîngrijiți, desculți și umblând în nădragi, nu numai să îi pedepsesc, ci și să îi trimit în instanță"; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos,* p. 291.

pentru Hristos din Rusia pierde patronajul statului și, în consecință, a autorităților bisericești (pe atunci deja puse într-o poziție dependentă de cercurile conducătoare). Atât de viscerală a ajuns aversiunea față de nebunii pentru Hristos, încât Feodor Prokopovici[894], prin care Petru cel Mare și-a impus viziunea reformatoare în lumea Bisericii, prin cunoscutul *Duhovnîi reglament*[895], îi numea pe toți nebunii pentru Hristos desfrânați din cauza viețuirii în casele femeilor de viță nobilă din Rusia, și declama faptul că mormintele lor sunt împodobite de foste ibovnice, iar cinstea lor cumpărată cu bani mulți[896].

Chiar dacă, după aceea, Ecaterina cea Mare a oprit teoretic persecuțiile împotriva nebunilor pentru Hristos, erau destule cazuri în care aceștia sufereau prigoane și torturi, fiind asociați cu vrăjitorii și practicanții de magie. Treptat, izolarea nebunilor în mănăstiri a început să fie înlocuită cu tratarea acestora în instituții spitalicești laice, Rusia aliniindu-se astfel la tendințele Europei iluministe. S-a transferat astfel gestionarea problemei nebunilor (inclusiv a nebunilor pentru Hristos care sunt considerați tot mai mult cazuri clinice) de la Biserică către autoritatea statului. Astfel, domnia ordinii raționale lua locul spiritualității vechi rusești, iar nebunia, pe care Michel Foucault o numea nerațiune, nu mai este alungată din societate, ci închisă și izolată chiar în interiorul ei[897]. Nebunul nu mai este personajul misterios, ci bolnavul psihic iar locul lui nu mai este în societate sau în biserici, ci în azilele nou înființate și organizate.

Domnia țarului Nicolae I aduce în anul 1835 o încercare de sistematizare a tratamentului celor bolnavi psihic dar, în ciuda clinicizării accentuate, vom vedea și o atitudine mai echilibrată și nuanțată față de formele de nebunie, implicit față de nebunii pentru Hristos, pe care îi vom întâlni sporadic la curțile țariste, până la revoluția bolșevică. Cu toată clinicizarea fenomenului, nebunia pentru Hristos a subzistat în

[894] Funcționar numit de Petru cel Mare și pus să reformeze Biserica, teolog, poet și filosof, Feodor Prokopovici a ajuns ulterior arhiepiscop la Novgorod și rector al Academiei Teologice din Kiev, căreia i-a impus o linie teologică profund secularizată.
[895] A se vedea *Духовный регламент*, http//www.krotov.info/acts/18/1/1721regl.html.
[896] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 292.
[897] G. Stan, *Nebunia în cultura rusă*, p. 33.

societatea rusă, în două dimensiuni: evlavia populară, credincioșii de rând păstrându-și în cea mai mare parte cinstirea față de astfel de nevoitori, care au continuat să apară chiar dacă în număr restrâns, și în alt mod prin literatura rusă care în epoca romantismului literar a exprimat nebunia pentru Hristos ca modalitate de manifestare a libertății. Astfel, nebunii pentru Hristos primesc întruchipare în personajele din operele lui Nekrasov, Tolstoi, Dostoievski sau Pușkin. Este evident că, în ciuda tuturor persecuțiilor nebuniei sfinte, secolul al XIX-lea este considerată renașterea fenomenului iurodstvo în Rusia și aceasta se poate deduce din marea cantitate de literatură laică sau bisericească cu tema nebuniei sfinte, iurodivîi din acest secol, prin faptele și asceza lor, biciuind nu doar păcatele și tarele unei societăți cu o morală cel puțin diluată dacă nu chiar alterată, ci denunțând și absolutizarea științei și idolatrizarea progresului în detrimentul unor valori perene specifice creștinismului.

Puterea bolșevică, odată ajunsă la putere în Rusia după 1917, a încercat din răsputeri să distrugă elementul spiritual al națiunii ruse deci implicit nebunia pentru Hristos, care era cu atât mai puțin înțeleasă și asumată. Nu întâmplător, Fericita Maria din Diveevo remarca cât de dificil este să practici nebunia pentru Hristos în vremea bolșevicilor. Un Sinod local va confirma însă în 1988 cinstirea ca sfântă a unei nebune pentru Hristos din secolul XVIII, anume Xenia din Sankt-Petersburg, nebunia pentru Hristos primind astfel din nou legitimitate canonic-eclesiastică, iar după 1990, cinstirea sfinților nebuni pentru Hristos generalizându-se în spațiul bisericesc rusesc.

În ceea ce privește biografiile nebunilor pentru Hristos din timpurile moderne putem observa că ele se diferențiază de aghiografia veche a iurodstvo prin faptul că dimensiunea smintitoare și provocatoare este mai estompată, comportamentul aparent blasfemator pe care îl afișau sfinții nebuni pentru Hristos în vechime fiind aproape inexistent la iurodivîi din Rusia modernă. Este de discutat dacă în viața lor nebunii pentru Hristos moderni și-au schimbat modalitățile de exprimare adaptându-le la structura și caracteristicile societății moderne sau biografii lor au estompat în relatările lor anumite fapte sau atitudini care puteau fi șocante

pentru omul modern cum ar fi goliciunea sau lipsa totală de igienă. Totuși, având în vedere că vremurile descrise în aceste biografii fac parte din istoria modernă, diversitatea surselor ne face să credem că într-adevăr paradigma nebuniei pentru Hristos se adaptează exterior la vremuri dar rămâne constant mărturisitoare în scopul ei, adică desăvârșirea proprie prin asumarea deplinei smerenii și mântuirea semenilor prin lucrarea harismelor lucrate prin puterea Duhului Sfânt. Cercetătorii fenomenului iurodstvo în Rusia consideră că perspectiva inversă folosită în tipologia aghiografică bizantină și chiar veche rusă (nebunul pentru Hristos câștigă nepătimirea și desăvârșirea și privește detașat dar implicat lumea pătimașă) este înlocuită o perspectivă dinamică, a nebunului sfânt care împărtășește tot mai mult condiția contemporanului său[898]. În acest sens iurodivîi modern nu este atât un erou supraomenesc al credinței, care nu poate fi atins de nimic din cele pătimașe, ci mai mult un om bineplăcut lui Dumnezeu cu harisme speciale și excentric, dar cu diverse vulnerabilități[899].

Nebunia pentru Hristos a fost așadar o provocare a modernității ruse dar și modernismul și mai ales secularizarea societății rusești a însemnat de asemenea o provocare, o redimensionare și o adaptare a fenomenului iurodstvo. În ciuda clinicizării nebuniei în Rusia odată cu perioada modernă și pătrunderea iluminismului occidental, dincolo de prigoana împotriva fenomenului din perioada petrină, iar apoi bolșevică, nebunia pentru Hristos a subzistat în straturile profunde ale societății ruse și în spațiul de influență rusă prin reprezentanți ai acestei practici ascetice neobișnuite cum ar fi, Sfânta Xenia din Sankt-Petersburg (sec. XVIII), Sfântul Teofil din Kitaev (secolul XIX), Fericitele nebune pentru Hristos Pelaghia, Pașa și Maria de la mănăstirea Diveevo (sec. XIX-XX), Sfântul Gavril Georgianul (sec. XX).

[898] Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 307.

[899] Илона Витаутасовна Мотеюнайте, *Восприятие юродства русской литературой XIX-XX веков*, Псков, 2006, p. 118.

IV.5.2. Sfânta Xenia din Sankt-Petersburg (sec. XIX)[900]

Viața Sfintei Xenia din Sankt-Petersburg este emblematică pentru paradigma fenomenului iurodstvo în Rusia modernă dar păstrează și modelul bizantin, aducând câteva elemente de tipologie aparte, a unui iurodivîi femeie, lucru mai rar întâlnit în aghiografia fenomenului iurodstvo, și apoi prezența acesteia la Sankt-Petersburg, oraș al lui Petru cel Mare, simbol al Rusiei moderne și occidentalizate, fiind primul nebun pentru Hristos în cetatea nouă a spațiului rusesc.

În general *Viața Sfintei Xenia* este o compilație de surse orale și consemnate ulterior în scris pe măsură ce evlavia față de această sfântă creștea în popor după minunile săvârșite la mormântul ei. Prima sursă despre viața sfintei este chiar placa funerară de la mormântul Sfintei Xenia, care s-a pus odată cu începerea construirii paraclisului în cinstea sfintei, și care conține în câteva rânduri informații de bază în stil necrologic despre ea[901]. Avem apoi două articole publicate în Buletinul poliției orășenești a Sankt-Petersburgului din anul 1947, în numerele 264 și 272[902], care menționează prima dată că oamenii o numeau nebună sau

---

[900] Pentru *Viața Sfintei Xenia* vom folosi ca surse: ***, *Святая блаженная Ксения Петербургская*, Москва: Благовест, 2010; Таисия Карцова, *„Блаженная Ксения Петербургская, Христа ради юродивая"*, în *Русские святые: Жития святых русской церкви* , Пальмира, 2017; † L. Puhalo, *Good's Fools*, pp.168-186, ce conține o traducerea textului vieții sfintei din limba rusă, realizată de Varlaam Novakshonoff și publicată în 1971; de asemenea textul *„Xenia, prima pazza in Cristos di San Pietrosburgo"*, din volumul Irina Goraïnoff, *I pazzi in Cristo nella tradizione ortodossa*, Editrice Ancora Milano, 1988; pentru limba română am folosit volumul: ***, *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos*, trad. de Elena Crăciun, Editura Bunavestire, Bacău, 2017.

[901] Textul plăcii funerare este următorul: „În numele Tatălui, și al Fiului și al Sfântului Duh. În acest loc a fost pus corpul neînsuflețit al roabei lui Dumnezeu Xenia Grigorievna, soția cântărețului imperial, cu gradul de colonel, Andrei Teodorovici. A rămas văduvă la vârsta de 26 de ani, a pribegit 45 de ani și a trăit 71 de ani; își zicea Andrei Teodorovici. Cine m-a cunoscut să-mi pomenească sufletul pentru mântuirea sufletului său. Amin!"; vezi *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* p. 78.

[902] În aceste articole se menționează faptul că era socotită nebună, nu iurodivîi, oamenii percepând-o la început pe Xenia ca pe o persoană care și-a pierdut mințile la moartea prematură a soțului ei. Toată viața ei de după aceea aduce mărturie că nebunia ei a fost de fapt autoasumată, făcută ca un fel de răscumpărare pentru sufletul soțului ei, căruia de altfel, îi va purta mereu hainele militare; vezi *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* pp. 79-80.

idioată, dar care treptat, prin harisma profeției și a străvederii, prin darul taumaturgic prin care lucra pentru oameni puterea lui Hristos, a devenit tot mai cinstită de către oameni încă din timpul vieții și îndeosebi după moartea ei. Alte surse pentru viața ei sunt micile povestiri din secolul XIX care circulau sub formă orală și care apoi au fost cosemnate în scris în volumele ulterioare acestei epoci, și care au folosit la dosarul de canonizare al sfintei de la sfârșitul secolului XX, arătând evlavia populară și cinstirea ca sfântă încă de timpuriu a Xeniei. La sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX avem primele volume mai cuprinzătoare despre viața Sfintei Xenia, care în perioada pre-revoluționară, realizau o compilare și sistematizare a surselor orale de evlavie a cinstirii sfintei, cum ar fi cele ale preoților Dimitrii Bulgakovski, care în 1890 a publicat un volum intitulat *Xenia, slujitoarea lui Dumnezeu sau Sfântul Nebun Andrei Feodorovici*, și Evgenii Rachmanin, care publică în 1909 volumul *Slujitoarea lui Dumnezeu, Xenia*, pe care ulterior îl reeditează adăugând noi miracole săvârșite la mormântul Sfintei Xenia[903]. Altă sursă importantă pentru biografiile realizate în timp ale Sfintei Xenia o constituie chiar imnografia sfintei care s-a bazat pe rugăciuni, acatiste, imne sau tropare alcătuite în timp în cinstea sfintei și care circulau prin evlavia populară și pe care Sinodul Bisericii le-a însumat și folosit ca sursă pentru alcătuirea imnografiei și slujbele oficiale de canonizare, atât în prima canonizare care s-a realizat în 1978 de către Biserica Rusă din exil, cât și la canonizarea realizată de către Biserica Rusă în 1988 prima dată printr-un Sinod local, iar apoi cultul generalizându-se în întreaga Rusie.

Sursele despre viața ei fiind indirecte, neavând un biograf sau aghiograf care să fi alcătuit minuțios viața sfintei, nu cunoaștem cu precizie data nașterii sale, nici multe elemente din viața sa înainte de căsătoria cu ofițerul imperial Andrei Teodorovici. Sunt cercetători care vorbesc despre anul 1731 ca an al nașterii sale[904], dar cert este că a trăit în timpul țarinelor Elisabeta Petrovna și Ecaterina a II-a[905]. Viața ei a fost ca cea a

[903] Sergei Shtyrkov, ,,The Unmerry Widow: The Blessed Kseniia of Petersburg in Hagiography and Hymnography", în P. Hunt, S. Kobets (eds.), *Holy Foolishness in Russia*, pp. 284-285.
[904] *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos*, p. 11.
[905] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 169.

unei familii nobile de condiție medie, probabil funcționari ai imperiului țarist (fapt ce explică locuirea lor în Storona Petersburgului, un cartier mărginaș folosit cu predilecție de funcționarii curții țariste, dar care avea și foarte mulți săraci), și a dus probabil și la posibilitatea cunoașterii și apropierii de tânărul Andrei Petrovici, ce era ofițer imperial și îndeplinea și sarcina de cântăreț imperial, un lucru de mare cinste în vremea aceea, corul imperial de la curtea Elisabetei Petrovna fiind recunoscut nu doar în Rusia ci și în afara ei[906]. Cu acest ofițer imperial, cântăreț în renumitul cor și care avea deja gradul de colonel, s-a căsătorit Xenia, la vârsta de 22 de ani. Viața lor a fost una frumoasă, a unei familii ruse autentice, în care viața spirituală nu era o anexă a vieții sociale ci o constantă a existenței lor, dar păstrând și obiceiurile vieții rusești, în special a ofițerilor, care iubeau atât slujbele bisericești cât și petrecerile lor fastuoase.

După patru ani de căsătorie fericită alături de soțul ei, urmează evenimentul tragic care îi va schimba și cursul vieții. Informațiile din viața sfintei vorbesc despre o epidemie de tifos exantematic ce a izbucnit în Sankt-Petersburg, și la care a căzut pradă și soțul Xeniei, această boală cauzându-i moartea[907]. Alte surse vorbesc despre moartea neașteptată a soțului ei, după o petrecere a ofițerilor[908]. Editorul în limba română a vieții ei menționează părerea lui N. Jitovâi care a cules mărturii despre viața Sfintei Xenia, și care vorbește despre faptul că soțul Xeniei, ofițerul Andrei Teodorovoci, a murit subit, fără o pregătire duhovnicească prealabilă[909]. Aceasta ar explica și atitudinea ulterioară a Sfintei Xenia,

[906] Renumitul cor de la curtea țarinei Elisabeta, condus de dirijorul Ivan Petrov, era o adevărată instituție în vremea aceea. Slujbele erau deosebit de maiestuoase, predicatorul curții imperiale, Ghedeon Krinovski devenind ulterior egumen al Lavrei Sfântului Serghie. În cor cânta chiar țarina Elisabeta, o fire profund religioasă și înclinată spre profunzimile vieții duhovnicești. Corul număra peste o sută de membri, selectați cu multă rigoare profesională, după criterii muzicale dar și morale, iar legătura cu muzica veche bizantină încă se păstra. Corul, în care atmosfera era deosebit de familială, încât cântăreții trăiau ca frații, după mărturia dirijorului, era foarte apreciat nu doar în lumea religioasă rusă ci și în cea laică, susținând numeroase concerte și spectacole pe scenele operelor rusești, încât italienii sosiți în acele vremuri la Sankt Petersburg socoteau că nici în țara lor nu se găsea un astfel de cor; vezi *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* pp. 11-14.

[907] *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* p. 16.

[908] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 169.

[909] Vezi *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* p. 16, nota 3.

care din clipa aceea va purta neîncetat mantaua militară, verde cu roșu, a soțului ei, spunând tuturor că Xenia a murit și că Andrei Teodorovici trăiește. Se poate deduce în mod evident autoasumarea nebuniei părute, luarea hainelor soțului ei întruchipând purtarea în chip purificator, ca act metanoic pentru soțul ei, a vieții acestuia, curățindu-i prin sacrificiul ei sufletul lui după moarte. Acest lucru nu a fost înțeles de către concetățenii ei atunci, toți crezând că Xenia și-a pierdut mințile din pricina durerii pierderii soțului ei, fapt care i-a determinat pe cei apropiați să o trimită la un consult medical, dar la acel consult medical ea s-a comportat perfect normal, răspunzând lucidă la toate întrebările medicului, care a declarat-o sănătoasă[910].

Urmează perioada de pribegie a Sfintei Xenia, după ce va încredința pe Praskovia Ivanovna Antonova, care îi administra casa, de faptul că dorește să-i lase casa iar restul averii să fie împărțită la săraci și la biserici. Refuză pensia de văduvă de ofițer care i se cuvenea[911], a început să trăiască ca o pustnică timp de 45 de ani, fără nici un sălaș, trăind în frigul iernii și în arșița verii, colindând străzile Sankt-Petersburgului și ajutând pe mulți creștini, cel mai adesea poposind în părțile cele mai sărăcăcioase ale cartierului Storona, aflându-se des aproape de parohia Sfântul Matia, unde își aveau colibele mulți nevoiași[912].

În anul 1759 s-a dat un decret prin care toți săracii și cei fără de adăpost din Sankt-Petersburg să fie adunați de pe străzi și duși în așezăminte special create pentru ei. În acest context, poliția a urmărit-o să vadă unde locuiește, și au constatat că toate nopțile și le petrecea în câmp, aproape de oraș, că stătea mult în genunchi și se ruga către cele patru puncte cardinale făcând semnul crucii. După această nevoință de toată noaptea, Sfânta Xenia mergea și plivea grădina de zarzavaturi a unui moșier sărac, dormind adeseori obosită între zarzavaturi[913].

Curând, oamenii din Sankt-Petersburg au început să o prețuiască pentru marea ei dragoste pentru semeni, pe care îi ajuta prin harismele pe

[910] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 138.
[911] *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* pp. 17-18.
[912] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 169.
[913] *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* pp. 25-26.

care le-a dobândit: străvederea, darul profeției, taumaturgia. Mărturiile despre viața ei spun că adesea au văzut cum ea părăsea orașul și se ruga pe câmp, întorcându-se alternativ către cele patru direcții cardinale. De asemenea, a fost văzută lucrând pe furiș noaptea, aducând cărămizi pentru a construi o biserică mare care se construia în zona ei. Populația din suburbia în care locuia o adora. Mamele o lăsau să le legene copiii sau să-i sărute, iar aceasta era considerată o binecuvântare. Șoferii o rugau să stea câteva clipe cu ei, iar după aceea erau siguri că vor avea o zi rodnică. Vânzătorii și-au împins cu forță bunurile în mâinile ei iar dacă ea îl atingea sau lua de la ei, în ziua aceea veneau cumpărătorii. Astfel, Xenia, în timpul vieții a devenit o faimoasă ca făcătoare de minuni, chiar dacă majoritatea o socoteau nebună[914]. Se poate observa de altfel faptul că mărturiile despre viața Sfintei Xenia se înscriu deplin în paradigma bizantină, amintindu-ne de Sfântul Simeon cel Nebun pentru Hristos, care și el era căutat de negustori să le ia din produse știind că dacă nebunul sfânt va lua de la ei vor avea mult spor. Paradigma bizantină este respectată și în viziunea oamenilor despre Xenia. Mulți îi cereau binecuvântarea, dar nu ca semn al credinței, ci al duhului de superstiție care stăpânea societatea rusă și atunci, considerând-o un fel de prezicătoare nebună, puțini înțelegându-i sfințenia vieții și darul duhovnicesc. Până și copii râdeau de ea pe străzi, pentru înfățișarea ei ciudată, această mențiune înscriindu-se în mod clar în modelul bizantin al vieților de nebuni pentru Hristos[915].

Ce a ieșit în mod limpede în evidență, ca și în cazul tuturor sfinților nebuni pentru Hristos, este darul profeției, care s-a manifestat și în viața Sfintei Xenia. Sunt două evenimente istorice contemporane ei pe care ea le-a prezis, fiind de față martori care au auzit-o. Prezicerile erau făcute întotdeauna în chip simbolic, pentru ca doar cei care o luau în serios și aveau credință în darul ei și implicit în puterea lui Dumnezeu să înțeleagă rostul vorbelor. După ce se întâmplau mari evenimente, mulți

[914] Т. Карцова, „Блаженная Ксения", p. 73.

[915] Vezi cazul Sfântului Simeon Salos din Emessa și a Sfântului Andrei Salos din Constantinopol, ambii având menționat în viața lor că nu evitau batjocora nici din partea copiilor de pe străzi.

înțelegeau ulterior rostul vorbelor ei ciudate sau a comportamentului ei smintitor. Astfel, în 1764, Ivan Antonovici a fost ucis, după ce timp de 23 de ani a fost ținut prizonier, fiind arestat cu familia sa încă de când avea doi ani, pentru a nu ajunge pe tron. Cu trei săptămâni înainte de aceasta Xenia era văzută prin oraș plângând ziua și noaptea, și spunând mereu: ,,Este sânge! Este sânge acolo! Este un râu de sânge acolo!". S-a oprit din aceasta doar în ziua în care Ivan a fost ucis, atunci înțelegând la ce se referea sfânta[916]. În 1761, în ajunul Crăciunului, Sfânta Xenia a fost văzută pe străzi strigând că în trei zile toată Rusia va face colaci, știind tradiția ca la priveghiuri să se coacă colaci ca pomană pentru răposați. În ziua de Crăciun s-a anunțat moartea țarinei Elisabeta Petrovna, despre care doar cei de la curte știau că este bolnavă[917]. Dar clarviziunea ei se manifesta nu doar în preajma marilor evenimente istorice, ci și față de oamenii simpli, un astfel de exemplu este cel al Paraschivei Antonova căreia i-a prezis că va crește un copil orfan[918], sau cel al tinerei Galubena căreia i-a profețit căsătoria cu un tânăr doctor[919].

O altă dimensiune a vieții sfintei Xenia este marea ei iubire de oameni, milostenia care se manifesta atât trupește, prin ajutorul dat multor săraci cât și sufletește prin rugăciunile fierbinți și minunile care se întâmplau în viețile creștinilor prin mijlocirea sfintei. Pentru toate marile

---

[916] † L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 181.

[917] Vezi *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* p. 38; există surse care vorbesc despre faptul că prezicerea Xeniei s-a petrecut în 1796 și s-a referit la țarina Ecaterina († L. Puhalo, *Good's Fools*, p. 182.)

[918] Aflându-se în casa Paraschivei, Sfânta Xenia i-a spus brusc: ,,*Tu stai aici și nici nu știi că Dumnezeu ți-a trimis un copil. Du-te repede la cimitirul Smolensk!*". Plecând aceasta la cimitirul Smolensk, a fost martora unui accident în care o femeie însărcinată a fost lovită de o trăsură, a născut acolo prematur un copil iar mama a murit, Paraschiva Antoniva luând acel copil și crescându-l așa cum i-a profețit sfânta; vezi *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* pp. 31-32.

[919] O bună prietenă a Xeniei era văduva Galubena, ce avea o fiică de șaptesprezece ani. Acesteia, într-o vizită la casa lor, Sfânta Xenia i-a spus brusc: ,,O, frumoasa mea, tu stai aici și fierbi cafeaua, iar soțul tău își îngroapă soția în Ohta. Fugi repede acolo!". Ascultând îndemnul sfintei, mama și fiica au alergat la Ohta iar acolo au întâlnit un cortegiu funerar, un tânăr doctor înmormântându-și atunci soția. Sfâșiat de durere, a căzut lângă mormânt, fiind ajutat de cele două femei. După un an, tânăra Galubena va deveni a doua soție a acestui tânăr doctor; vezi *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* pp. 33-34.

binefaceri i se ofereau adesea mari sume de bani, dar singura sumă pe care o lua de la oameni sfânta era o copeică, cea mai mică monedă ca valoare. Obișnuia mereu să spună atunci când i se ofereau bani: ,,Dați-mi țarul pe cal!", făcând aluzie la imaginea unui călăreț care se găsea pe moneda de o copeică[920].

Iubind Biserica, se nevoia și trupește pentru ridicarea lăcașelor de cult. La sfârșitul secolului XVIII, cu puțini ani înainte de moartea sa, se ridica biserica din cimitirul Smolensk. Muncitorii găseau în fiecare dimineață când veneau la muncă grămezi de cărămizi urcate sus în clopotniță și așezate pentru a fi zidite. Mergând noaptea să vadă ce se petrece, au surprins-o pe Xenia, la 70 de ani, cărând cărămizi de jos până sus unde era zidăria. Această biserică ridicată și prin truda ei îi va veghea odihna întru așteptarea Învierii, pentru că după moartea sa, survenită pe la anul 1800[921], va fi înmormântată în acest cimitir, Smolensk. După moartea sa, la mormântul său se vor petrece multe minuni, mulți credincioși luând pământ de la mormântul sfintei care apoi îl puneau la căpătâiul bolnavilor și mulți dobândeau vindecare. Acest lucru a făcut pe administratorii cimitirului să toarne o placă peste mormântul sfintei dar și aceasta a fost sfărâmată[922], iar mai târziu pe locul acela s-a ridicat un paraclis în cinstea sfintei care există și azi. Interesant este faptul că Viața Sfintei Xenia mărturisește faptul că în cimitirul Smolensk au fost înmormântate și alte nebune pentru Hristos cum ar fi: Marta, Irina, Ana Ivanovna Komisarovna, Olga Ivanovna, dar despre care nu avem date biografice deosebite, informație care însă vine să întărească ideea că nebunia pentru Hristos a rezistat ca manifestare și în secolele de după

[920] *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos*, p. 52.

[921] În ceea ce privește anul morții Xeniei, acesta nu poate fi precizat cu exactitate, deoarece în 1824 a avut loc o inundație severă care a distrus cimitirul, o mulțime de cruci și registrele care țineau evidența celor înmormântați fiind distruse. N. Jivotov consideră ca an al morții fericitei Xenia 1802, alți cercetători stabilind o perioadă de timp în care s-ar fi putut întâmpla obștescul sfârșit și anume 1794-1806; vezi *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* p. 76 și Sergei Shtyrkov, ,,The Unmerry Widow: The Blessed Kseniia", p. 289.

[922] Sunt informații care vorbesc despre faptul că placa peste mormântul sfintei a fost pusă în timpul bolșevicilor, exasperați de evlavia oamenilor care luau pământ de la mormântul sfintei, sfărâmarea ei fără intervenție umană ar fi fost astfel un miracol pentru a certifica sfințenia Xeniei și a încuraja evlavia poporului.

reforma petrină, chiar dacă fenomenul iurodstvo nu a avut aceeași amploare ca în perioada secolelor XV-XVI.

Sfânta Xenia a fost canonizată de către Biserica Ortodoxă Rusă din exil în 1976, iar apoi canonizarea ei oficială în Rusia s-a făcut în Sinodul Local de la Lavra Sfântului Serghie din 1988, cu dată de prăznuire 24 ianuarie pe calendarul vechi, 6 februarie pe calendarul îndreptat. În iulie 2020, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât trecerea în calendar a prăznuirii Sfintei Xenia[923], cea nebună pentru Hristos, cu dată de prăznuire 24 ianuarie, aceeași cu a sfintei Xenia cea din Roma (secolul V).

Până în zilele noastre, mormântul ei din cimitirul Smolensk este loc de pelerinaj pentru mulți creștini, calea nebuniei pentru Hristos asumată de Sfânta Xenia fiind pentru ea atât o modalitate de jertfire ca ispășire pentru sufletul soțului ei cât și un mod de a-și ascunde virtuțile lucrând în folosul semenilor sub masca nebuniei.

IV.5.3 Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos de la Kitaev (sec. XIX)[924]

Se pare că prima biografie a Sfântului Teofil cel nebun pentru Hristos a fost realizată de Viktor Askočenskii[925], care îl vizitase personal pe starețul Teofil la schitul Kitaev (Kitaevska), și care a cules mai multe mărturii de la ucenici ai sfântului și a publicat prima dată acest material în anul 1860, în revista *Домашняя беседа* (Domașniaia beseda), acest material stând la baza altor biografii ale sfântului alcătuite ulterior, cum ar fi cea a lui Evgheni Pogojev. Cea care îl va face mai cunoscut pe

[923] Vezi https://basilica.ro/va-fi-inscrisa-o-noua-sfanta-in-calendar-xenia-din-sankt-petersburg/.

[924] Ca sursă de bază pentru viața Sfântului Teofil cel nebun pentru Hristos avem cartea preotului Vladimir Znosko publicată prima dată în 1906, și reeditată în 2016: Владимир Зноско, *Любящий Бога: житие Христа ради юродивого иеросхимонаха Феофила, подвижника и прозорливца Киево-Печерской Лавры*, Апостол веры, Москва, 2016; în limba română avem traducerea: Vladimir Znosko, Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos, Editura Egumenița; Bacău, 2019; de asemenea: ***, *Sinaxarul mare al lunii Octombrie*, trad. de Maria Magdalena Vrânceanu, Editura Doxologia, Iași, 2005, pp. 779-853, care reproduce cu unele modificări, biografia lui Vladimir Znosko.

[925] Viktor Ipatevici Askocenski (1813–1879) era un reputat publicist și editor, fondator, editor și redactor-șef al revistei *Domașniaia beseda,* fiind absolvent al Academiei Teologice din Kiev. Revista, ce apărea săptămânal la Sankt-Petersburg, cuprindea o importantă secțiune de biografii ale personalităților duhovnicești prin care editorul dorea să promoveze identitatea ortodoxă a poporului rus, polemizând adesea cu diferiți intelectuali ai vremii, promotori ai ateismului sau a diverselor curente filosofice.

Sfântul Teofil este biografia preotului Vladimir Znosko, publicată în anul 1906, care va ajunge să fie tradusă în mai multe limbi, inclusiv în limba română. Biografia lui Znosko are caracteristicile unei relatări aghiografice teologice, fiind însoțită de evaluări ale scriitorului și aprecieri personale, ea este mai mult decât o scriere cu caracter informativ, este o viață de sfânt scrisă pentru folosul credincioșilor care păstrează însă rigoarea și obiectivitatea unei aghiografii culeasă din informațiile martorilor oculari. De altfel, chiar autorul prezintă în carte sursa informațiilor sale despre Sfântul Teofil, bătrâni duhovnici de la Lavra Kievului, ucenici apropiați ai Sfântului Teofil, secretarul mitropolitului Filaret[926], cel care adesea îl cerceta pe Sfântul Teofil și monahi ai mănăstirilor care depindeau de Lavra Pecerska-Kiev[927], subliniind că toți aceștia aduc relatările punând chezășie conștiința lor de monahi și clerici[928]. Se pare că această Viață a Sfântului Teofil cel nebun pentru Hristos l-a inspirat pe Dmitrii Sobolev să scrie scenariul[929] pentru celebru film al lui Pavel Longin, Ostrovul, apărut în anul 2006, care are ca personaj principal tocmai un nebun pentru Hristos[930].

Sfântul Teofil s-a născut în luna octombrie a anului 1788, în orașul Mahnovo ce aparținea de gubernia Kiev, în familia preotului Andrei și Eufrosina Gorenkovski. Dumnezeu a dăruit acestei familii doi gemeni, Toma, viitorul părinte Teofil, și Calinic. Toma a refuzat alăptarea la sânul mamei și aceasta a fost nevoită să-l crească cu un fel de terci făcut din cartofi, ridichi și morcovi[931]. Faptul acesta a marcat-o profund pe mama lui, care deși era preoteasă, s-a lăsat foarte mult influențată de părerile rudeniilor sau ale vecinelor care spuneau că acest copil este un fel de

[926] Este vorba despre Gavriil Teodorovici Haluṣka, cu nume de monah Platon.

[927] Pe lângă marea Lavră Pecerska autorul menționează aici și mărturii ale monahilor de la mănăstirile din apropiere, Mihailovski și Florovski.

[928] V. Znosko, *Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos*, p. 129.

[929] Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 339.

[930] Vezi https://www.chilieathonita.ro/2023/08/27/ostrov-insula-film-de-lungmetraj/, precum și comentariul părintelui Rafail Noica la filmul *Ostrovul*, disponibil la https://m.youtube.com/watch?v=lqkVvZdF8v4; de altfel, scenaristul filmului a preluat nu doar personajele din viața Sfântului Teofil, cum ar fi nebunul pentru Hristos Teofil, arhimandritul Iov, starețul, ci chiar și dialoguri din Viața sfântului Teofil pe care le redă în film.

[931] ***, *Sinaxarul cel Mare a lunii Octombrie*, p. 778; V. Znosko, *Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos*, p. 5.

sălbăticiune, ajungând să creadă că forțe supranaturale i-au schimbat copilul, nevrând să-l boteze în aceeași zi cu fratele geamăn Calinic[932]. Superstițiile marcau viața obișnuită a rușilor de rând, pătrunzând iată chiar și în cercurile familiilor preoțești. Atât de mult s-a întunecat mintea acestei mame încât a hotărât să scape de copil, pe care îl socotea un monstru, punând-o pe slujnica din casă să-l arunce în râu ca să piară, dar pronia lui Dumnezeu l-a păzit, ieșind la suprafața apei în chip miraculos. L-a aruncat chiar mama lui apoi sub o roată al unei mori de apă fiind convinsă că a murit dar morarul l-a scos pe copilaș nevătămat după ce roata morii s-a oprit în chip minunat. Aflând de la slujnică al cui este copilul, morarul l-a încredințat înapoi tatălui preot. Nici rugămințile acestuia nu au putut să o înduplece pe întunecata mamă care a refuzat să-l primească, astfel încât tatăl său a fost nevoit să-l încredințeze spre creștere unei femei cu frică de Dumnezeu care îl ducea pe micuțul Toma la biserică să-l împărtășească, unde mama lui Eufrosina văzându-l, l-a blestemat[933].

Înainte de moarte, tatăl său l-a încredințat morarului care l-a scos de sub roata morii, iar de la acesta Toma a ajuns în casa unui țăran înstărit care l-a luat să-l crească, dar murind și acesta ajunge în casa preotului din localitate care l-a îngrijit și l-a crescut împreună cu copiii săi până la vârsta de șapte ani. Mărturiile despre viața lui spun că de mic era o fire retrasă, predispus la singurătate și cugetare și iubind Biserica. După moartea preotului, micuțul Toma ajunge în grija unui unchi ce viețuia la mănăstirea Bratski din Kiev, după ce mama sa Eufrosina refuză încă o dată să-l primească aruncând cu toporul în el[934]. Aici începe Toma, încă din copilărie, drumul său în viața monahală, învățând la Academia Duhovnicească[935] de pe lângă mănăstire, sporind în cele duhovnicești.

Un moment deosebit din viața Sfântului Teofil este împăcarea cu mama sa, care începuse să fie chinuită greu de remușcări pentru groaznica faptă și care avea vedenii îngrozitoare. Înainte de moarte l-a chemat la

[932] V. Znosko, *Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos*, p. 6: „E un copil schimbat, spunea ea [...].N-am vrut să-l botez în aceeași zi cu Calinic și uite că ielele mi l-au schimbat".

[933] ***, *Sinaxarul cel Mare al lunii Octombrie*, p. 780.

[934] ***, *Sinaxarul cel Mare al lunii Octombrie*, p. 782.

[935] Înființată lângă mănăstirea Bratski (întemeiată în 1615), celebra școală de aici s-a transformat în colegiu în 1634, în Academie în 1701, și în Academie Teologică în 1819.

ea pe copilul ei, tânărul de acum Toma, și și-a cerut iertare, murind în brațele celui pe care odinioară îl dorea mort[936].

Condiția de pribeag cu care s-a confruntat încă de copil l-a apropiat și mai mult de Dumnezeu, l-a făcut să-și dorească o viață pustnicească și duhovnicească. După ce a fost dascăl și paraclisier în orașele Cighirin și Obuhov, el a îndeplinit la mănăstirea Bratski ascultări la brutărie, bucătărie apoi de paraclisier. În 1821 a intrat în cinul monahal cu numele de Teodorit, iar în 1822 a fost hirotonit ierodiacon. În 1827 este hirotonit ieromonah și rânduit ca iconom al mănăstirii[937].

Acesta este un moment de cotitură din viața sa, pentru că va înțelege curând că îndatoririle administrative și grijile unei mănăstiri mari nu i se potrivesc, de aceea cere starețului să-i îngăduie să se retragă la peșterile săpate în apropiere de Cuviosul Teodosie, dar a fost refuzat. Din acest moment începe să ia greaua cruce a nebuniei pentru Hristos, pe care o va duce și manifesta în restul vieții sale. Nu cunoaștem dacă a făcut acest lucru din încredințare dumnezeiască sau a ales singur această cale ca modalitate de a se elibera din grijile mănăstirii care cu siguranță îl apăsau. În virtutea paradigmei bizantine dar și rusești, adevărații nebuni pentru Hristos nu porneau pe această cale decât după ce aveau încredințare sau chiar chemare din partea lui Dumnezeu pentru aceasta. După ce primește și schima mare în 1824 primind numele de Teofil, unde a mers cu un culion plin de cârpe cusute pe el, Teofil a început să ducă o viață retrasă, ajungând să fie înconjurat atunci când venea la mănăstiri de pelerini, lucru care a deranjat conducerea mănăstirii, fiind luat adeseori în râs și de către cei care studiau la Academie[938]. Adeseori trecea Niprul cu o barcă și mergea într-un loc pustiu din apropiere rugându-se printre tufișuri. S-a retras într-o livadă din satul Globucița, deținută de un om care îl cinstea mult pe cuvios[939], în această livadă primind oameni și ajutându-i prin harismele sale, străvederea și darul profeției, prezente la toți sfinții nebuni pentru Hristos.

[936] V. Znosko, *Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos*, p. 16.
[937] ***, *Sinaxarul cel Mare al lunii Octombrie*, pp. 784-785.
[938] ***, *Sinaxarul cel Mare al lunii Octombrie*, p. 787.
[939] Este vorba despre Iosif Nikoforovici Dikovski, care îl avea ca povățuitor duhovnicesc pe Sfântul Teofil.

În decembrie 1844, Sfântul Teofil solicită să fie mutat din cauza neputințelor vârstei, așa cum spunea el, la Lavra Pecerska, dar în schimb Mitropolitul Filaret îl va trimite într-o altă pustie din apropierea Kievului și anume la Golosev, unde la început a fost primit bine dar treptat, din cauza comportamentului său excentric, va fi privit ca un neascultător și fără calități[940]. După ce o vreme (cam jumătate de an) a stat în livada Novoposecinâi, unde era remarcat prin comportamentul excentric din timpul slujbelor[941], dar unde a ajutat mulți oameni prin puterea taumaturgică[942] primită de la Dumnezeu și prin harisma străvederii[943], Sfântul Teofil a fost mutat apoi în pustia Kitaev, unde a trăit până la sfârșitul vieții. Comportamentul său aici continua să fie unul excentric dar simbolic, cu adânci conotații profetice. Era complet nepăsător la aspectul exterior, în chilia sa era mereu fum de la soba unde pusese un buștean care fumega fie vară fie iarnă, pentru a aminti celor care îl vizitau de păcatele lor, și mânjea cu tăciune ușa ca să-i provoace pe frații din mănăstire să nu uite de murdăria din suflet, fapt ce a atras asupra lui nemulțumirea ieroschimonahului Iov care nu înțelegea tainele

[940] În 1845, egumenul Grigorie de aici îl caracteriza astfel pe părintele Teofil: ,,înzestrat, sârguitor, blând și smerit". După doar trei ani, în 1848, când au început și prigoanele asupra lui, era astfel descris de un ieroschimonah Moise: ,,nu e înzestrat cu aproape nimic, nu are nici o ascultare, e încăpățânat și nesupus".

[941] Sfântul Teofil obișnuia să intre în biserică în fugă, făcând trei mătănii în mijlocul lăcașului, apoi înainta grăbit printre credincioși, uneori împingându-i, și se așeza în genunchi în fața altarului, rugându-se cu voce tare. Stătea întors cu fața spre oameni, întrerupea brusc citirile de la strană și avea și alte comportamente similare. Toate acestea reflectă în mod fidel atitudinea provocatoare și tulburătoare specifică nebunilor pentru Hristos. Această formă de manifestare păstrează o ambivalență profundă: pe de o parte, nebunul pentru Hristos caută și primește disprețul și batjocura celor din jur, iar pe de altă parte, transmite un mesaj puternic celor care asistă la slujbă cu o evlavie de fațadă, respectând exterior regulile, dar rămânând departe de Dumnezeu cu mintea și inima. Comportamentul Sfântului Teofil urmează clar modelul bizantin al nebuniei pentru Hristos, exemplificat și de Sfântul Simeon, care stingea lumânările din biserică și arunca cu nuci în femeile aflate la slujbă, sfidând convențiile pentru a trezi conștiințele.

[942] Este cunoscut cazul văduvei Maria Grigorievna, care era îndrăcită și care s-a izbăvit prin rugăciunile Sfântului Teofil; vezi ***, *Sinaxarul cel Mare al lunii Octombrie*, p. 793.

[943] Prin harisma străvederii, Sfântul Teofil a înțeles că unul dintre cântăreții mitropolitului era profund chinuit de patima desfrânării. Într-o zi, întâlnindu-l pe neașteptate, i-a spus cu un aer aparent absurd: „Haide, Nikolai, să ne îndulcim împreună cu gânduri de desfrânare" Aceste cuvinte, deși neobișnuite, au avut un efect puternic: au trezit în inima cântărețului conștiința păcatului și dorința de pocăință. Sfântul Teofil s-a rugat cu stăruință pentru el, iar prin rugăciunile sale, omul a fost izbăvit de gândurile necurate; vezi ***, *Sinaxarul cel Mare al lunii Octombrie*, p. 793.

unei astfel de vieți[944]. Compasiunea sa față de animale era ieșită din comun, cazul tăurașului sălbatic pe care l-a luat și l-a îmblânzit, punându-l să tragă trăsura cu care călătorea, fiind celebru[945], mulți amintindu-și că acest tăuraș, fiind mereu liber, avea un instinct aproape suprafiresc de a simți caracterul oamenilor care veneau la fericitul și îi întâmpina, fie pașnic, fie agresiv, în funcție de oameni[946].

Un alt dar pe care îl avea Sfântul Teofil, și care îi caracteriza pe toți sfinții nebuni pentru Hristos, era darul profeției, prin care vedea rosturile lucrurilor și chiar mersul istoriei. Țarul Nicolae I vizita adesea mănăstirea de la Kitaev pentru a se ruga și a primi povață duhovnicească. Pe data de 5 octombrie 1852, țarul a cerut mitropolitului să-l ducă la un părinte cu viață sfântă care să-i dea răspunsurile pentru frământările dinaintea marelui război cu turcii, Războiul Crimeii. Mitropolitul, care în ciuda șicanelor pe care sfântul Teofil i le făcea adesea, îl îndrăgea și îi cunoștea harismele, l-a dus pe țar la Kitaev trimițând vorbă ca Teofil să fie reținut la mănăstire. Sfântul Teofil a ieșit însă din mănăstire, a intrat în tufișuri, s-a zgâriat pe față umplându-se de sânge, după care, găsind un furnicar mare la marginea drumului s-a așezat cu spatele pe el așteptând cu mâinile încrucișate pe piept. La sosirea trăsurii cu țarul și mitropolitul credeau că este un cadavru dar apropiindu-se, mitropolitul l-a recunoscut pe Teofil, duhovnicul de la care țarul nădăjduia să primească un cuvânt[947]. Oricât a încercat mitropolitul să-l convingă pe Teofil acesta a tăcut, iar țarul a plecat dezamăgit. Peste doi ani,

[944] V. Znosko, *Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos*, p. 59.

[945] Sfântul a luat de la un negustor de vite, Ivan Katkov, un tăuraș tânăr foarte nărăvaș, pe care nimeni nu-l putea stăpâni, dar care, adus la Sfântul Teofil, a devenit foarte blând și docil. Sfântul Teofil și-a confecționat o teleagă mică, l-a pus pe tăurașul său în jug să tragă, iar el stătea cu spatele către un mic analog citind psaltirea. Această priveliște surprinzătoare și încântătoare, a bătrânelului sfânt dus cu pricepere de tăurașul său oriunde avea nevoie fără ca sfântul măcar să-l ghideze (taurul avea doar jugul pe el și nimic altceva cu care să fie mânuit), a trezit râsul multora și admirația altora. Este cunoscut episodul în care chiar mitropolitul Filaret, în vizită la sihăstria Kitaevului, l-a chemat pe Sfântul Teofil în trăsura sa trasă de doi cai falnici, dar Sfântul Teofil l-a refuzat, spunându-i că el, cu teleaga trasă de tăuraș, va ajunge înaintea mitropolitului la mănăstire. Pe drum, o roată de la trăsura mitropolitului a sărit, așa că sfântul Teofil a ajuns înaintea mitropolitului care a recunoscut: „Ai avut dreptate Teofile! Tăurașul încornorat a întrecut caii mei sătui"; vezi ***, *Sinaxarul cel Mare a lunii Octombrie*, p. 806.

[946] ***, *Sinaxarul cel Mare al lunii Octombrie*, p. 806.

[947] ***, *Sinaxarul cel Mare al lunii Octombrie*, 839.

în 1854, în Războiul Crimeii, armata Rusiei va fi înfrântă, iar Țarul Nicolae I a murit în 1855. Mitropolitul, într-o discuție cu o persoană apropiată și-a amintit episodul cu Teofil și a înțeles abia atunci că toată scena pregătită de nebunul pentru Hristos era o profeție pentru ce va urma[948]. Sfântul îi dăduse răspunsul așteptat țarului, dar acesta nu l-a înțeles. La o astfel de întâlnire tainică dintre țar și nebunul pentru Hristos a făcut referire și Sfântul Ioan Maximovici într-o omilie a sa rostită la Duminica Tuturor sfinților, iar prezența puterii statale lângă puterea harismatică este o constantă a spiritualității ortodoxe ruse, amintindu-ne doar de întâlnirea lui Ivan cel Groaznic cu Sfântul Nicolae Salos sau cu Sfântul Vasile Blajenîi.

Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos a trecut la cele veșnice la 23 octombrie 1853, după ce, asemenea altor sfinți nebuni pentru Hristos, și-a prevăzut moartea, pregătindu-și tămâie, smirnă și poruncind să i se aducă din clopotniță o ladă veche ce îi va servi ca sicriu, fiind înmormântat în sihăstria Kitaev, aproape de biserica Sfintei Treimi. A fost canonizat de către Biserica Ortodoxă din Ucraina în 1993, ca sfânt cu cinstire locală iar în 2016, cultul său a fost generalizat, iar moaștele sale se găsesc spre cinstire în biserica Sfintei Treimi a sihăstriei Kitaev.

IV.5.4. Mănăstirea Diveevo și nebunele lui Hristos, ucenice ale Sfântului Serafim de Sarov (Pelaghia, Pașa, Natalia, Maria)

Pentru tema noastră, mănăstirea Diveevo[949] și fenomenul nebuniei

[948] ***, *Sinaxarul cel Mare a lunii Octombrie*, p. 839. Mitropolitul a spus atunci: „Acum proorocia lui mi-e limpede ca lumina zilei. Furnicile sunt vrăjmașii înverșunați ai patriei noastre; mâinile încrucișate și ochii închiși ai lui Teofil erau semnul morții grabnice a iubitului nostru țar".

[949] Situată foarte aproape de orașul Nijni Novgorod, mănăstirea Diveevo a fost întemeiată în secolul XVI de către o aristocrată înstărită pe nume Agatha Semenovna Melgunova, devenită mai târziu maica Alexandra. După moartea acesteia, mănăstirea a rămas în grija părinților de la Sarov, în special a Sfântului Serafim de Sarov, care a format aici o obște numeroasă și a pus o rânduială de viețuire proprie, aici aflându-și liniștea fiice duhovnicești ale Sfântului Serafim de Sarov care au urmat calea nebuniei pentru Hristos. Având în centru catedrala Sfintei Treimi, ridicată în secolul XIX, mănăstirea număra la începutul secolului XX, înainte de prigoana bolșevică, 1000 de viețuitoare. Închisă în 1927 de către bolșevici, mănăstirea a servit în timp ca azil, lagăr de detenție sau chiar bază de cercetare pentru armamentul nuclear. În anul 1990 ea a fost redeschisă, iar în 1991 au fost aduse aici moaștele Sfântului Serafim de Sarov, redescoperite în chip minunat în acel an, în Catedrala Kazanskaia din Sankt Petersburg, unde fuseseră ascunse de bolșevici.

pentru Hristos care s-a manifestat acolo sub povățuirea Sfântului Serafim de Sarov, prezintă un deosebit interes. Am văzut că secolul XIX a însemnat un oarecare reviriment a fenomenului iurodstvo în Rusia, după perioada petrină în care a debutat patologizarea nebuniei sfinte și detașarea de dimensiunea mistică și harismatică a vieții spirituale și înainte de perioada atee bolșevică ce a punctat o prigoană fățiș împotriva credinței creștine și implicit asupra manifestărilor de nebunie pentru Hristos în societatea rusă.

Dacă în secolele anterioare iurodivîi erau aproape exclusiv bărbați, în secolul XIX ștafeta fenomenului o vor prelua nevoitoarele, un loc aparte avându-l obștea mănăstirii Diveevo, sub povățuirea duhovnicească a marelui duhovnic și sfânt, Serafim de Sarov. Certificarea acestui fenomen de către Sfântul Serafim de Sarov este cu atât mai importantă cu cât vine din partea unei personalități duhovnicești unice în spiritualitatea ortodoxă, un reper pentru gândirea și trăirea ortodoxă nu atât prin opera teologică cât în mod deosebit prin lucrarea spirituală pe care a creat-o la Sarov, Diveevo și alte locuri, ce s-a constituit ca un reazăm duhovnicesc pentru vremurile seculare și o barieră spirituală față de vremurile de prigoană care urmau.

Sfântul Serafim de Sarov nu a fost un nebun pentru Hristos, deși există momente sau atitudini în viața lui care ar putea fi caracterizate astfel, el a fost doar un ascet cu totul aparte, un vizionar harismatic cu nevoințe care pot părea excentrice. El însă are o părere foarte bine articulată față de nebunia pentru Hristos, pe care și-a exprimat-o, și care poate deveni definitorie sau mai degrabă ca model pentru percepția lumii eclesiastice față de acest fenomen.

În timp ce recunoștea acest fel de nevoință ca una dintre cele mai grele dar și mai înalte forme de viețuire ascetică, era în același timp foarte riguros cu criteriile autenticității unei astfel de nevoințe, obișnuind să sublinieze faptul că sunt trei căi care nu trebuie urmate fără o chemare specială din partea lui Dumnezeu: stăreția, pustnicia și nebunia pentru Hristos[950]. Și vorbind despre fenomenul iurodstvo care se manifesta și în

[950] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 177.

timpul lui prin satele rusești, el spunea că destul de greu vei găsi printre acești pelerini rătăcitori un veritabil iurodivîi, amintind și de poziția părinților din vechime care nu negau o astfel de nevoință, dar erau foarte severi în a o certifica în chip autentic, și dând exemplul obștii lor monahale unde starețul Pahomie l-a pedepsit aspru pe un monah care mieuna ca o pisică prefăcându-se nebun pentru Hristos[951]. Se pare că un iurodivîi i-a spus mamei Sfântului Serafim că fiul ei va fi un mijlocitor înaintea Sfintei Treimi și rugător mare pentru toată lumea[952], iar în tinerețe, înainte de a intra în obștea Sarovului, acest iurodivîi (căruia nu i se menționează numele), i-a fost povățuitor duhovnicesc Sfântului Serafim. Cu toată rigoarea lui față de autenticitatea nebuniei pentru Hristos, o recunoștea acolo unde o vedea ca fiind autentică, chiar o recomanda unora, iar altora le prorocea că vor îmbrățișa această nevoință, cum este de exemplu Paraschiva Ivanovna, căreia starețul sfânt i-a spus că spre sfârșitul vieții ei va fi nebună pentru Hristos[953].

Cea mai cunoscută iurodivîi –femeie din secolul XIX, ucenică a Sfântului Serafim de Sarov este *Pelaghia Ivanovna*, care a ajuns să fie numită al doilea Serafim (второй Серафимъ) despre a cărei viață a început să se scrie la doar câțiva ani de la moartea ei, Andrei Kovalevski scriind prima biografie a ei în 1888 și publicând-o în *Dușepoleznoe cetenie* în 1889, iar în 1891 apărând o altă biografie care a intrat în *Cronica mănăstirii Diveevo*, alcătuită de Serafim Ciceagov[954].

[951] Sfântul Serafim de Sarov spunea: „Cei care iau asupra lor nebunia pentru Hristos, fără o chemare specială din partea lui Dumnezeu, aleargă direct spre pierzanie. Printre astfel de nebuni (iurodivîi) care, simulând nebunia se târăsc dintr-un sat în altul, cu greu ai putea găsi măcar unul care să nu fie dus în ispită de diavolul și să nu piară. Părinții din vechime nu îngăduiau nimănui să se joace de-a nebunii. În vremea mea unul singur a voit sa încerce, și în timpul slujbei a început să miaune ca o pisică. Părintele Pahomie a poruncit să fie scos afară imediat, mai întâi din biserică, apoi din curtea mănăstirii. Sunt trei căi pe care nu le putem urma fără a avea o chemare specială: a pustniciei, a stăreției și a nebuniei pentru Hristos"; vezi Irina Gorainova, *Viața și profețiile Sfântului Serafim de Sarov*, trad. de Maria Mihărtescu, Editura Andreas, București, 2013, p. 121.

[952] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 176: „Văduvă, ești binecuvântată, ai un fiu care va fi mijlocitor înaintea Sfintei Treimi și un mare rugător pentru lumea întreagă".

[953] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 179: „Spre sfârșitul vieții tale vei fi nebună pentru Hristos. Când va veni vremea, spune adevărul, nu te teme. Apoi vei muri".

[954] Серафим Чичагов, *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря*, Изд.: Паломник, Москва, 2005 (publicată prima dată la 1891).

Pelaghia Ivanovna s-a născut în octombrie 1890 în Arzamas, un mic oraș din zona Novgorod, într-o familie de negustori, iar după moartea timpurie a tatălui ei, mama sa s-a recăsătorit, tatăl ei vitreg purtându-se aspru cu ea. Ajungând o tânără frumoasă și puternică, i s-a aranjat împotriva voinței ei căsătoria cu Serghei Vasilievici Serebrenikov, un funcționar comercial cu care a avut împreună trei copii, care însă au murit toți la vârste fragede[955]. După moartea copiilor Pelaghia a devenit foarte retrasă, înstrăinată de soțul ei, care a pus un polițist să o bată pentru că rătăcea pe străzi, stând nopțile în fața ușilor bisericii și fiind considerată de toți că și-a pierdut mințile odată cu pierderea copiilor[956].

Sfântul Serafim de Sarov, cu darul străvederii, i-ar fi spus într-o scurtă întâlnire și conversație, că trebuie să ajungă la Diveevo, iar unui părinte din obște i-a prezis că Pelaghia va fi lumină pentru mulți[957], dându-i Pelaghiei un metanier pe care să se roage. După mai mulți ani de chin și prigoane în lume[958], în 1837 va intra în mănăstirea Diveevo, unde va continua manifestarea sa nebunească, stând într-o groapă plină de murdării, spărgând geamurile de la chiliile maicilor, lovindu-se adeseori cu capul de pereții clădirilor din mănăstire, încât unele maici o socoteau nebună sau îndrăcită. Se vede astfel aici respectată paradigma bizantină a nebuniei pentru Hristos, nebunii pentru Hristos simulând trei stări: nebunia, îndrăcirea, împătimirea.

Timp de douăzeci de ani își va manifesta nebunia sfântă, vreme în care a început să fie căutată de mulți credincioși care au văzut că este înzestrată cu mari harisme: darul tămăduirii, darul străvederii, darul profeției. Un astfel de exemplu care o înscrie în tradiția lui iurodivîi, care aveau darul, de exemplu, de a stinge incendii de la depărtare, este acela

[955] A se vedea pentru surse despre *Viața Sfintei Pelaghia* în limba română: ***, *Fericita Pelaghia, ucenica Sfântului Serafim de Sarov. Viața unei sfinte nebune pentru Hristos*, trad. de Gheorghiță Ciocioi, Editura Sophia, București, 2011, și ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo. Sfânta Pașa din Sarov*, trad. de Gheorghiță Ciocioi, Editura Sophia, București, 2014, care sunt traduceri după textele reeditate rusești.

[956] *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 64.

[957] А. Ф. Ковалевский, *Блаженная Пелагея Ивановна*, apud Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 325: „Crede-mă părinte Ioane, această femeie pe care o vezi va deveni o luminătoare mare pentru întreaga lume".

[958] Soțul ei a bătut-o cu un băț, mama ei a legat-o în lanțuri, iar o soră vitregă a tocmit pe cineva să o împuște, dar respectivul a ratat ținta iar apoi chinuit de remușcări s-a sinucis; vezi Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 353.

în care în timp ce bea o ceașcă de ceai, fericita Pelaghia s-a ridicat brusc de la trapeza mănăstiri, a ieșit în drum și a vărsat ceașca pe pământ privind îngrijorată spre sat. A doua zi, o femeie din sat a mărturisit că îi luase foc hambarul, iar ea a chemat disperată ajutorul Pelaghiei, iar în clipa aceea vântul și-a schimbat brusc direcția și focul s-a stins[959].

Rolul social și comunitar al sfinților nebuni pentru Hristos este bine oglindit și în viața Cuvioasei Pelaghia. Atunci când episcopul Nectarie a înlăturat-o pe stareța Elisabeta de la conducerea mănăstirii, Pelaghia a avut îndrăzneala să-l înfrunte. Când episcopul, într-o vizită la Diveevo, a lăsat o prescură Pelaghiei pentru a fi slujită la biserică, nebuna pentru Hristos i-a refuzat-o, i-a dat o palmă peste obraz arhiepiscopului și l-a mustrat pentru schimbarea stareței[960]. Din clipa aceea arhiepiscopul s-a temut de Pelaghia și i-a trimis vorbă prin cineva să se roage pentru el. Din acest incident putem vedea că deși autoritățile eclesiastice aveau în secolul XIX reticență față de nebunii pentru Hristos și chiar îi pedepseau, în cazuri punctuale, respectul amestecat cu teamă caracteriza relația iurodivîi-cler-autoritate ierarhică.

La îndemnul Sfântului Serafim de Sarov, a trăit multă vreme retrasă într-o chilie mică și sărăcăcioasă în post și rugăciune. A adormit în Domnul pe 30 ianuarie 1884, trupul ei fiind păstrat nouă zile fără nici un semn de degradare, înainte de a fi îngropat, iar în 2004 au fost descoperite moaștele sale bine-mirositoare, fiind canonizată prima dată cu cinstire locală la Novgorod în iulie 2004, iar în octombrie același an cultul ei fiind generalizat în Biserica Rusă. Cuvintele Sfântului Serafim de Sarov despre ea: ,,multe suflete s-au salvat prin mijlocirea Pelaghiei"[961], sunt edificative pentru misiunea ei pământească, iată, prin controversata și de multe ori neînțeleasa nevoință a nebuniei pentru Hristos.

Sfânta Parascheva de la Sarov (Pașa)[962], a urmat-o pe fericita Pelaghia în nevoința nebuniei pentru Hristos. Dacă Pelaghia a fost numită al doilea

[959] ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 68.
[960] Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland,* p. 354.
[961] ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 71.
[962] Sursa principală pentru viața Sfintei Pașa de la Sarov este: Василий Максимов, *Юродивия - паша в Дивеевском монастыре*, Санкт-Петербург, 1903, urmată de alte broșuri publicate în timp; în limba română: avem *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, citată anterior, cu *Viața Sfintei Pașa din Sarov*.

Serafim , Pașa, așa cum avea să fie cunoscută, a fost numită de mulți al treilea Serafim[963] pentru rolul deosebit duhovnicesc pe care l-a avut în îndrumarea maicilor dar și a mirenilor care veneau să-i ceară sfat.

Parascheva Ivanovna (*Pașa*), cu numele de mireană Irina, s-a născut în 1795 în satul Nikolskoe din regiunea Tambov într-o familie de iobagi ce erau slujitori pe moșia familiei nobiliare Bulîghin, iar după căsătoria ei la 17 ani cu Feodr, ambii au ajuns slujitori la familia germană înstărită Schmitd, soțul murind după cinci ani fără ca ei să aibă copii. Fiind acuzată pe nedrept de furt, ea își găsește alinare la mănăstirile din jurul Kievului, iar după o vreme intrând în cinul monahal, se retrage cu binecuvântarea Sfântului Serafim de Sarov, în pădurile din preajma Sarovului unde timp de 30 de ani duce o viață aspră pustnicească. Cel mai des poposea la Sarov și la Diveevo, unde a cunoscut-o pe Pelaghia Ivanovna, cu care adesea aveau convorbiri duhovnicești din care reieșea clar harisma înainte-vederii cu care ambele nevoitoare erau înzestrate. A început să-și ascundă darurile sale duhovnicești, disimula croșetând ciorapi, dar se înțelegea că atunci când cerea cuiva să împletească ciorapi de fapt îl chema la rugăciune. De asemenea, se folosea de niște păpuși pe care le avea și le îngrijea ca pe niște copii, pentru a prezice maicilor sau credincioșilor mireni care o cercetau multe din viața lor[964], inventând un fel de joc cu păpușile ei, vorbind cu ele, dar de fapt transmițând celor care veneau la ea diferite mesaje, sfaturi sau preziceri[965]. Îngrijirea deosebită a uneia dintre păpușile ei era semnul că una dintre maici urma să moară iar atunci când își bătea păpușile, maicile din mănăstire știau că urmau să vină încercări și necazuri. Darul înainte-vederii obișnuia să și-l ascundă, așa cum făceau nebunii pentru Hristos, în cele mai stranii moduri, cum ar fi lovirea unui stâlp din gardul cimitirului, prezicând

[963] ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 12.

[964] ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 11.

[965] Relevantă în acest sens este și atitudinea Cuvioasei Pașa față de soția unui negustor bogat și fiica acesteia, căsătorită, care i-au adus în dar o păpușă. În mod neașteptat, Cuvioasa a început brusc să lovească păpușa peste gură, strigând cu putere: „Mănâncă, mănâncă!”. Prin acest gest aparent absurd, ea a dezvăluit păcatul ascuns al fiicei, un avort, aducând la lumină o realitate ascunsă și chemându-le pe amândouă la pocăință sinceră.

astfel moartea apropiată a Fericitei Pelaghia Ivanovna[966], amintind astfel în tema noastră, de Sfântul Simeon Salos care și el a lovit stâlpii unei clădiri, prezicând cutremurul care a urmat[967].

Sunt câteva elemente din viața ei care întăresc ipoteza că nebunia pentru Hristos, deși are specificități proprii și caracteristici adaptate locurilor și timpului în care s-a manifestat, totuși tiparul fundamental se respectă, paradigma bizantină și cea veche rusă păstrându-se și la nebunii pentru Hristos din timpurile moderne sau contemporane. În primul rând, asumarea nevoinței nebuniei pentru Hristos nu o făceau fără o încredințare din partea lui Dumnezeu, chiar dacă nu se menționează explicit acest lucru în cazul unora, cum ar fi al Pașei. Cu toate acestea, văzând poziția Sfântului Serafim de Sarov atât de riguroasă față de acest fenomen, este de la sine înțeles că Pașa nu putea să-și asume acest lucru fără binecuvântarea starețului care a povățuit-o și la pustnicie. În viața ei se spune că nu făcea nimic dacă nu avea încredințare că Dumnezeu vrea acel lucru, familiaritatea pe care o avea cu sfinții fiind de-a dreptul șocantă pentru unii care o auzeau vorbind la persoana a doua cu Sfântul Nicolae sau Sfântul Serafim de Sarov (după ce acesta s-a mutat la ceruri)[968]. O altă caracteristică a ei, specifică nebunilor pentru Hristos, era comportamentul scandalos în biserică și în timpul slujbelor, stingând adesea lumânările sau candelele în timpul slujbelor, așa cum făcea uneori Sfântul Simeon Salos[969] sau Sfântul Teofil din Kitaev. Totuși, în comparație cu nebunii pentru Hristos din vechime, la cei din timpurile moderne vedem că ei evitau atitudinea blasfematoare (cinsteau bisericile, nu huleau cele sfinte), cum întâlnim (dar cu rost precis) de exemplu în viața Sfântului Andrei Salos (sec. X) sau a Sfântului Vasile Blajenîi (sec. XVI). Darul străvederii și înainte-vederii și-l manifesta în chip vădit chiar dacă folosea diferite simboluri, de harismele ei împărtășindu-se de la oameni

[966] În toamna anului 1884, Pașa a spus, lovind un stâlp al cimitirului Bisericii Schimbarea la Față: ,,Iată, cum acest stâlp va cădea, astfel va veni moarte; numai să ajungă să i se sape mormântul".

[967] Vezi în acest sens aici profeția făcută de Sfântul Simeon Salos care a prezis un cutremur lovind stâlpii unei clădiri.

[968] ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 21-22.

[969] Sfântul Simeon Salos stingea lumânările din biserică și arunca cu nuci. Sfântul Teofil din Kitaev făcea de asemenea neorânduieli în biserică.

simpli din biserică cum ar fi cântărețul de biserică pe care l-a pregătit pentru moartea soției sale, la stareți sau ierarhi, cum ar fi arhiepiscopul Piotr Zvreev căruia i-a prorocit că va fi închis de trei ori după 1918[970] și chiar țarul Nicolae al II-lea care a vizitat-o și căruia, în discuția lor tainică i-a descoperit cele ce aveau să vină asupra lui, având modalitatea ei de a face acest lucru[971]; de altfel, înainte să fie omorât de bolșevici, Sfânta Pașa, când privea la portretul țarilor de la Diveevo, spunea, șocând pe toți: ,,Sfinților țari mucenici, rugați-vă lui Dumnezeu pentru noi''[972]. Tot în respectarea paradigmei fenomenului iurodstvo, în special cel rusesc, se înscrie atitudinea provocatoare și mărturisitoare față de autoritățile laice sau cele eclesiastice, atunci când acestea își trădau menirea, așa cum a fost ruperea și punerea pe foc a unei decizii ce trebuia să ajungă la Sinod în legătură cu numirea ca stareță a două nevoitoare[973].

Deosebit de importantă și relevantă pentru caracteristicile nebuniei pentru Hristos, este atitudinea Sfintei Pașa față de anumiți nevoitori sau falși nebuni pentru Hristos. Astfel, unui ieromonah pe nume Iliodor care era în vizită la mănăstire i-a luat toate însemnele clericale și a pus în cufărul lui în locul lor o ceapă[974], iar după o vreme acesta a lepădat cinul monahal. Când, după vizita familiei regale la Sarov și Diveevo, a venit și celebrul Grigorii Rasputin însoțit de o doamnă, Pașa i-a fugărit cu un baston, ocărându-i, în condițiile în care Rasputin era înfricoșător pentru mulți pentru aura sa de vindecător și povățuitor al familiei regale. Iată că nebunia pentru Hristos nu s-a sfiit de puterea și influența lui și l-a gonit, acesta de fapt nici nu îndrăznise să intre în chilia Cuvioasei[975]. Și mai sugestivă este atitudinea Sfintei Pașa, nebună pentru Hristos, față de un pelerin care se pretindea și el nebun pentru Hristos, dar pe care Cuvioasa l-a gonit cu vorbe de ocară, fugărindu-l cu bastonul ei[976].

[970] ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 40.

[971] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 185; Sfânta obișnuia să pună zahăr mult în ceai oaspeților pe care îi așteptau necazuri; când a vizitat-o țarul Nicolae atât de mult zahăr i-a pus în cană încât ceaiul a ieșit afară.

[972] ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 39.

[973] ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, pp. 24-25.

[974] ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 28.

[975] ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 39.

[976] Acesta pretindea să fie primit la Cuvioasa în chilie spunând ucenicei de chilie:

Sfânta Parascheva Ivanovna (Pașa) s-a mutat la Domnul pe 22 septembrie/5 octombrie 1915, după ce a prezis marile schimbări din societatea rusă și prigoana ce va veni. Pe 31 iulie 2004 a fost trecută în rândul sfinților cu cinstire locală la Novgorod iar în octombrie același an cu cinstire în întreaga Biserică Rusă, iar moaștele ei sunt puse spre închinare la mănăstirea Sântului Serafim de la Diveevo.

În afară de aceste două nevoitoare nebune pentru Hristos, la mănăstirea Diveevo s-au mai nevoit pe calea aceasta fericita *Natalia Dimitrievna*, care a trecut la Domnul în anul 1900, care niciodată nu se spăla, nu se pieptăna și umbla mereu desculță, având în mănăstire ascultarea de a trage clopotele pentru Miezonoptică și de a citi neîncetat psaltirea, dar care avea darul străvederii, primind de la Dumnezeu înștiințare ce să spună celor care îi cereau sfatul[977], și Sfânta *Maria Ivanovna*, care a primit binecuvântarea Sfintei Parascheva (Pașa), și care pentru viața ei ciudată a fost o vreme izgonită din mănăstire, dar au reprimit-o după ce un țăran le-a mărturisit că aceasta i-a descoperit toată viața lui, și care a fost trecută și ea în rândurile sfinților în 2004, împreună cu Pelaghia Ivanovna și Parascheva Ivanovna. Toate împreună sunt cunoscute în literatura bisericească dar și în lumea documentarelor religioase[978] ca nebunele lui Hristos de la Diveevo.

IV.5.5. Cuviosul Gavriil Georgianul (secolul XX)

Am văzut că în istoria fenomenului iurodstvo din Rusia, mănăstirea Diveevo și nevoitoarele nebune pentru Hristos de acolo au un loc aparte, dar el nu este singular pentru timpul lor. Serghei Ivanov menționează că la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX sunt consemnate destul de multe vieți de nebuni pentru Hristos sau pretinși nebuni pentru Hristos, nu toate certificate de către Biserică, el menționând diverse nume ca Solomonia, Asenefa, Andrei din Meșov, Andrei Ilici, Iulita din Ufa, Terentii, Antonii din Murom, Nichifor Belevskii sau Ivan Sarapul (ultimii

,,Spune-i că eu sunt cutare, la fel ca ea (adică nebun pentru Hristos).'' Rezultatul a fost că Sfânta Pașa a ieșit la el strigându-i : ,,O, tu, ucigașule de suflet, înșelătorule, hoțule, fățarnice!''; vezi ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 16.

[977] Despre fericita Natalia Dimitrievna a se vedea ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, pp. 75-76.

[978] Despre viața și lucrarea lor duhovnicească s-a realizat un documentar religios foarte popular și vizionat; vezi https://www.youtube.com/watch?v=a2zGChn2oVo.

doi fiind considerați de lumea eclesiastică ca falși nebuni pentru Hristos, primul cu practici vrăjitorești iar al doilea folosind masca nebuniei pentru Hristos pentru a scăpa de serviciul militar)[979].

Mult mai limpede canonic este situația altor nevoitori nebuni pentru Hristos cum ar fi fericita Eufrosina (sec. XIX)[980], fostă însoțitoare la curtea Ecaterinei a II-a și devenită monahie la mănăstirea de la Serpuhov, retrasă apoi la locuința sa din Koliupanovo, sau a Fericitului Teofilact Avdeev, preot cu parohie, devenit apoi nebun pentru Hristos în secolul XIX (cu cinstire locală pe 30 august), si de asemenea a ieroschimonahului Serafim (egumenul Manuil, secolul XIX-XX), despre care aduce mărturie scriitorul religios Serghei Nilus[981].

Și arhimandritul Spiridon, un misionar siberian întors către calea slujirii lui Dumnezeu la începutul bolșevismului sovietic, când parcă Rusia se muta de la Christ la Antihrist, mărturisește că la începutul secolului XX erau destui iurodivîi în Rusia, amintind de un anume Simeon Samsonovici din satul său, care avea manifestări mai moderate de iurodivîi și care, așa cum făcea Sfântul Siluan Athonitul[982] în același timp dar la Muntele Athos, se ruga cu lacrimi pentru întreaga lume, fiindu-i milă adâncă de întreaga făptură, chiar și de diavol[983]. Acest

[979] Vezi în acest sens S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 297-298.

[980] Vezi ***, *Viața și minunile fericitei Eufrosina, cea nebună pentru Hristos*, trad. de Florentina Cristea, Editura Egumenița, Galați, 2021.

[981] Vezi Serghei Nilus, *Fericiții nebuni pentru Hristos. Părintele Teofilact Avdeev și Serafim ieroschimonahul*, ed. a II-a, trad. de Boris Buzilă, Editura Sophia, Editura Siluana, București, 2020.

[982] Sfântul Siluan Athonitul, păcătos în tinerețe dar răpit de iubirea lui Hristos, ajuns în Muntele Athos, se ruga cu lacrimi pentru întreaga făptură, ajungând să se roage și pentru diavol, cerând mila lui Dumnezeu peste toți. Profunda dimensiune mistică nu l-a împiedicat însă să cunoască și să înțeleagă obiectivitatea credinței creștine, dimensiunea măreției libertății pe care nici Dumnezeu în maiestatea Sa nu o încalcă. Experiența harismatică prin descoperire dumnezeiască, văzând pe diavol că îi rânjește disprețuitor atunci când el se ruga pentru diavol cu lacrimi, l-a făcut să înțeleagă faptul că nu mânia lui Dumnezeu îl ține pe diavol departe de Rai, ci mândria deciziei libertății lui.

[983] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, pp.187-188; Simeon Samsonovici spunea: ,,Suferința nu mă sperie. Ceea ce mă sperie este că Dumnezeu i-ar putea priva pe păcătoși de harul Său. Sunt gata să mă rog lui Dumnezeu nu numai pentru toți creștinii, ci și pentru cei care nu sunt botezați. Mi-e atât de milă de toți! Îmi este milă de tătari, de spânzurați, de copiii nebotezați. Mi-e milă de toți morții și mi-e milă și de diavol".

misionar siberian, întors în satul său, ascultă înfiorat mărturia unui alt nebun pentru Hristos, a lui Maxim iurodivîi, care spunea că a fi creștin în zilele lor însemna să ai un dram de nebunie[984].

De asemenea, de la începutul secolului XX, avem pe *Sfânta Liubon*, nebună pentru Hristos care a început această nevoință prin descoperire dumnezeiască prin mijlocirea Sfântului Nicolae, trăind în părțile Riazanului, fiind foarte iubită de oameni pentru darul proorociei cu care îi ajuta pe mulți, pe *Fericitul Alexei Ivanovici Voroșin*, care a fost un nebun pentru Hristos închis de multe ori în spitale de psihiatrie dar înzestrat cu harisma profeției, întemnițat pentru credință în închisorile bolșevice și mort ca mucenic, canonizat de către Biserica Ortodoxă Rusă în anul 1993[985], și de asemenea pe *Sfânta Nouă muceniță Teoctista Mihailovna*, nebună pentru Hristos din Voronej, manifestând harisma clarviziunii și ajutând pe mulți prin curajul mărturisirii în epoca atee bolșevică[986]. Și mai aproape de vremurile noastre a viețuit *Fericitul Atanasie Andreevici* (+1967), nebun pentru Hristos din Orel, care a mărturisit pe Hristos în lagăr, fiind închis în clinici de psihiatrie, dar care de fapt nu era nebun patologic, ci nebun pentru Hristos cu harisma profeției și a vindecării[987], asemănător ca viață și epocă cu ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos din România. În spațiul ucrainian menționăm pe maica *Alipia Tihonova*, care a viețuit o vreme lângă Lavra Pecerska de la Kiev, trei ani stând într-o scorbură a unui tei vechi, iar în ultimii ani ai vieții lângă schitul din Goloseev[988], propusă pentru canonizare în Biserica Ortodoxă Ucraineană. De asemenea pentru tema noastră, evidențiind faptul că fenomenul nebuniei pentru Hristos s-a manifestat neîntrerupt, și în

[984] Acest nebun pentru Hristos pe nume Maxim, îi spunea mamei arhimandritului Spiridon la începutul instaurării bolșevismului la putere în Rusia: ,,Se spune că sunt nebun, dar pentru a trăi după Evanghelie azi, trebuie să fii nebun. Când pronunț numele lui Hristos cel Înviat, mă îmbăt de bucurie. Eu sunt Maxim nebunul și spun că fără această nebunie nu se poate primi împărăția lui Dumnezeu".

[985] Vezi ***, *Noul Mucenic Alexei din Elnat, cel nebun întru dragostea lui Hristos*, trad. de Dragoș Dâscă, Editura Doxologia, Iași, 2015.

[986] Vezi în acest sens I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 229.

[987] I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 231.

[988] Vezi Svitlana Kobets, ,,From the Tabennisi nunnery to Pussy Riot: female holy fools in Byzantium and Russia", în *Canadian Slavonic Papers, Revue Canadienne des Slavistes*, LX (2018), 1-2, pp. 87-107.

vremurile moderne până în zilele noastre, din spațiul de tradiție influență rusă, dar canonizat de către Biserica Ortodoxă din Georgia, este Cuviosul Gavriil Georgianul.

Nu avem date clare despre manifestarea nebuniei pentru Hristos în spațiul ortodoxiei georgiene, dar putem presupune rezonabil faptul că influența ortodoxiei bizantine s-a manifestat și în acest spațiu așa cum a făcut-o în spațiul Rusiei Kievene și apoi în Novgorod sau Moscova. Avem însă certe informații că un anume Gheorghe Salos a fost chiar cinstit ca sfânt în Biserica Georgiei, în vreme ce un misionar monah de la mănăstirea Gareja, Pimen Salos, a contribuit în secolul XII la convertirea lesghinilor[989] la creștinism[990]. Alăturarea în ambele nume a termenului grecesc salos nu are cum să fie întâmplătoare, știut fiind faptul că el a desemnat clar în spațiul slavilor de răsărit pe nebunii întru Hristos, ca dovadă că unul dintre cei mai cunoscuți dintre iurodivîi ruși, Sfântul Nicolae din Pskov, era supranumit Salos.

În secolul XX, în spațiul sovietic, care integra diferite spații culturale sau identități naționale cum era cea georgiană, ortodoxia a fost păstrată și prin jertfa mărturisitorilor, unii dintre ei manifestându-și credința în Hristos într-un chip socotit de contemporani ca nebunesc, iar alții fiind nu doar în anumite momente nebuni ai credinței ci manifestând această nevoință în toate aspectele vieții lor, așa cum a fost Sfântul Gavriil Georgianul[991], care, chiar dacă nu a lăsat nimic scris (nebunii pentru Hristos nu au scris teologie ci au trăit-o), a însemnat un reper al păstrării identității ortodoxe și un fervent mărturisitor al credinței creștine.

El s-a născut pe 26 august 1929 la Tbilisi, capitala Georgiei, din părinții Vasile și Varvara având numele de mirean Goderdzi Urhebadze. Pentru că tatăl său era un ateu convins și militant comunist, copilul Goderdzi a fost botezat în taină la biserica Sfintei Varvara prin grija

[989] Lesghinii trăiau în grupuri tribale în Caucazul de Nord-Est atunci când au luat contact cu creștinismul și au fost convertiți.

[990] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 211.

[991] Ca surse pentru viața Sfântului Gavriil Georgianul vezi: Eufimia Mșvenieradze, *Coroana Starețului. Viața și minunile Sfântului Gavriil Georgianul, mărturisitor și nebun pentru Hristos*, trad. de Mihail Damașcan, Editura Predania, București, 2017; Jean-Claude Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, trad. de Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2016.

unei mătuși (Tamara Beghiașvili) care era monahie. Sunt trei momente cruciale în viața copilului Goderdzi care vor contribui esențial la evoluția destinului său de mărturisitor al lui Hristos. Primul este unul tragic, asasinarea tatălui său când el avea doi ani, moment din care familia i-a spus Vasiko (în amintirea tatălui său), fapt ce a determinat ca viața familiei să fie cu multe lipsuri dar i-a favorizat copilului o viață mai mult retrasă de influențele lumii. Al doilea moment este când el avea șapte ani, auzind întâmplător (sau poate, am zice noi, proniator) într-o discuție o expresie referitoare la Hristos[992] care l-a determinat să caute Biblia și să o citească. Al treilea moment, când avea doisprezece ani și era deja hotărât pe calea credinței, i s-a arătat vrăjmașul diavol care l-a amenințat plin de furie[993].

Urmează o copilărie plină de experiențe dumnezeiești, el primind de mic harisme ca cea a proorocirii[994] sau a vindecării cu puterea lui Dumnezeu, pe care el le-a primit însă cu o smerenie și înțelepciune demnă de admirat pentru un adolescent ce devenise, silindu-se să fie smerit, intrând într-o ladă de gunoi, cu care se identifica simbolic[995],

[992] El a auzit doi vecini certându-se și pe unul dintre ei replicând: ,,Ai vrea să mă răstignești ca pe Hristos!?''; Această expresie, care poate la mulți dintre adulți, nu doar copii, ar fi trecut pe lângă urechile lor, lui i-a trezit în suflet dorul de a cunoaște tainele credinței și să afle de ce a fost răstignit Hristos; vezi J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 10.

[993] Vedenia despre diavol la o vârstă atât de fragedă (12 ani) este foarte surprinzătoare, dar descrierea pe care o va face certifică autenticitatea experienței, care se încadrează în coordonatele spiritualității ortodoxe, a părinților care descriu războiul nevăzut și lupta cu diavolul: vedenia în realitate și nu o viziune în somn, antropomorfizarea duhului rău, imobilitatea (nu se mai putea mișca) adusă de ispită însoțită însă de o oarecare pace (harul lui Dumnezeu care nu-l lăsa), mânia cumplită a diavolului (la unii nevoitori pustnici mergea până la bătăi fizice cumplite din partea diavolului, la micul nevoitor a fost doar o lovitură cu pumnul, probabil atât cât i-a îngăduit Dumnezeu); diavolul i-a spus roșu de mânie: ,,Tu te lupți cu mine?'', semn că diavolul a intuit calea pe care o va urma râvnitorul copil. Această experiență, în loc să îl înspăimânte, îi va întări copilului și mai mult credința, spunându-și: ,,Dacă diavolul există, cu atât mai mult Dumnezeu!''; vezi J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 11.

[994] Familiile celor de pe front îi cereau să le spună soarta rudeniilor lor care erau în război.

[995] J. – Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 14. Intra adesea într-o ladă de gunoi și striga tare: ,,Nu uita Vasiko, ține minte tot timpul că ești o ladă de gunoi, și nimic bun să nu cugeți despre tine însuți''; Impresionantă hotărâre și atitudine la un adolescent, ce prevestea capacitatea sa de umilință de mai târziu, principala caracteristică a nebunilor pentru Hristos.

atitudine ce a atras supărarea mamei sale care îl dorea mai obișnuit, mai comun cu ceilalți copii de vârsta lui, aruncându-i chiar, într-un acces de furie, Evanghelia în closet, ceea ce probabil (adică revolta mamei sale față de viețuirea sa) l-a determinat să plece de acasă către viața monahală pe care a căutat-o de mic. A stat o vreme la mănăstirea Samtavro[996], apoi la Svetițkhoveli, la Zedazeni[997], ajungând în cele din urmă la mănăstirea Betania, unde viețuiau doi monahi veniți de la Muntele Athos[998]. Despre unul dintre ei, care îi va deveni duhovnic și la căpătâiul căruia va sta, Sfântul Gavriil Georgianul a proorocit că va fi canonizat înaintea lui[999].

Întorcându-se la Tbilisi nu locuiește la casa sa, ci în grija unei femei care trăia din ghicit, pe nume Margo, dar care a fost ca o mamă pentru Vasiko. Pronia lui Dumnezeu a lucrat în așa fel încât, devenind bolnavă și nemaiputând să practice ghicitul, Margo a fost ajutată de tânărul Vasiko ce îi primea de acum pe vechii clienți dar cărora el, cu harisma înainte-vederii îi ajuta cu adevărat și îi povățuia spre Hristos, convertind-o la o viață creștină și pe gazda sa Margo, care s-a oprit din ghicit. Întors apoi la casa sa, mama sa fiind mai tolerantă cu viețuirea sa duhovnicească probabil și datorită faimei pe care deja el o avea în oraș, tânărul Vasiko va continua să viziteze mănăstiri, dar și să-și manifeste grija față de semeni și chiar și față de cei adormiți[1000]. După ce, în 1949 își

[996] Celebră mănăstire din Georgia ridicată pe locul unei bisericuțe din secolul IV în care s-a rugat Sfânta Nino, mănăstirea adăpostea moaștele Sfântului rege Mirian și a Sfintei regine Nana, soția sa, cu un rol important în încreștinarea georgienilor.

[997] Era o mănăstire cu tradiție veche (din secolul VI), unde viețuiai monahi bătrâni; aceștia l-au ascuns pe tânărul Vasiko o vreme la ei, pentru că autoritățile comuniste, ce închiseseră multe biserici și mănăstiri, nu permiteau tinerilor să stea în mănăstiri.

[998] Această mănăstire a fost lăsată de autoritățile comuniste pentru că aveau nevoie de o moară ce funcționa acolo și asigura făina pentru mulți localnici din apropiere. Cei doi monahi, viețuitori aici când a ajuns tânărul Vasiko, au fost canonizați ulterior de Biserica Georgiei, ca mărturisitori și mucenici noi. De altfel, unul dintre ei, părintele Ioan Maisuradze, a murit în brațele Sfântului Gavriil Georgianul; vezi J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 17.

[999] E. Mșvenieradze, *Coroana Starețului*, p. 18: ,,Înainte de așezarea mea în rândul Sfinților va fi canonizat Părintele Gheorghe, pentru că este un mare Sfânt".

[1000] Este cunoscut episodul în care tânărul Vasiko adună osemintele foștilor eroi georgieni deshumați de autoritățile comuniste la lucrările ce cu distrus un parc public și cimitirul din apropiere. Le aduna noaptea, le punea în saci curați și le îngropa creștinește în alt loc din vecinătate; vezi J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 20.

împlinește și stagiul militar, el este chemat de autoritățile statului care auziseră de faima lui de înainte-văzător și care nu puteau tolera astfel de manifestări obscuro-mistice în evoluata societate atee științifică. A primit la spital diagnosticul de delir psihotic, care va sta la baza evaluărilor de mai târziu, dar primește o pensie de invaliditate care îi va permite să se concentreze doar asupra preocupărilor duhovnicești, fiind remarcat de Preafericitul Melchisedec al III-lea, catolicosul Bisericii Ortodoxe Georgiene, ajungând diacon, monah și preot la celebra catedrală Sioni din capitala georgiană. În același timp, în curtea casei sale și-a zidit o bisericuță unde aduna mii de icoane, multe culese din gunoi, aruncate de necredincioși, locaș unde adesea se retrăgea pentru rugăciune. Trebuie să menționăm aici că la început nebunia pentru Hristos nu se manifesta vădit în viața lui. Chiar dacă era privit ca ciudat de către cei din jur, totuși atitudinea sa nu este încă provocatoare, smintitoare, nu simulează nici împătimirea, nici posesia demonică și nici lipsa de rațiune, atitudine specifică nebunilor pentru Hristos. Era la acel moment un ascet excentric în lume, un mărturisitor fierbinte al lui Hristos, cu darul străvederii, drept pentru care a fost neînțeles de către structurile eclesiastice care l-au oprit de la slujire pentru o vreme, după ce la ridicarea în rang a unui monah a protestat vehement. În comunicatele oficiale de la Catedrala Sionului se spune că el singur a cerut să plece din preoție, administrația bisericească menționând că avea schizofrenie care se manifesta la slujbe[1001].

Vocația de mărturisitor și-o va manifesta în 1965, când un eveniment petrecut în Tbilisi și care l-a avut în mijloc pe părintele de acum Gavriil, îl va face celebru nu doar în Uniunea Sovietică ci și în lumea liberă din Europa sau din America. În ziua de 1 mai 1965, sărbătorită în lumea comunistă cu mult fast, pe clădirea Comitetului Central din Tbilisi a fost pus un portret imens al lui Lenin[1002], iar părintele Gavriil, care dinainte își pregătise momentul intrând în taină în clădire și ieșind apoi pe o fereastră, a dat foc la acel portret[1003], îndemnându-i pe georgieni să nu accepte un

[1001] E. Mșvenieradze, *Coroana Starețului*, p. 28.

[1002] După unele mărturii, portretul lui Lenin, un poster imens în limbaj modern, avea aproape douăzeci de metri înălțime.

[1003] Fragment dintr-un document din Arhiva Centrală a Moscovei: ,,3 August 1965, Urghebadze G.V. - născut în 1929, georgian, absolvent al învățământului primar,

astfel de gest echivalent cu închinarea la idoli[1004]. Un astfel de gest, de o gravitate deosebită, nu putea fi făcut decât de un mărturisitor răpit de iubirea profundă pentru Hristos, ori părintele era un astfel de om. Sunt mulți care au apreciat acest gest al lui ca semn al manifestării nebuniei pentru Hristos dar analizând viața lui și contextul general al fenomenului în Ortodoxie și mai ales în modernitatea și post-modernitatea rusă, acest gest eroic și mărturisitor nu a fost doveditor ci mai degrabă declanșator al nebuniei pentru Hristos. Dacă până acum părintele era un ascet puțin mai excentric dar încadrat în limitele unei spiritualități așezate și cuminți, după acest moment și în anii ce vor urma, nebunia sa pentru Hristos care va lua caracter permanent și provocator se va manifesta tot mai clar.

Urmările au fost grave pentru el, dar chinurile ce au urmat au născut nu un mărturisitor, ce era deja, ci un nebun pentru Hristos. Va fi bătut cu bestialitate, zdrobit la oase și la cap, încât a scăpat cu viață în chip miraculos. A urmat o anchetă dureroasă și chinuitoare la izolarea Departamentului de securitate, de unde a scăpat de la condamnarea la moarte doar prin marea popularitatea care s-a făcut acestui caz în Occident și prin intervenția unui mare academician georgian de atunci, urmată de o internare la Spitalul de psiho-neurologie, unde într-un raport alcătuit de medici a fost caracterizat ca persoană psihopată cu manifestări schizofrenice[1005].

După acest eveniment, decizia de oprire de la slujire a fost generalizată de către Sinod, nefiind niciodată caterisit. Urmează pentru părintele Gavriil o perioadă de grele încercări în care nu este primit nici în biserici

orașul Tbilisi. La 1 Mai 1965 a stropit cu kerosen și a dat foc steagului roșu cu portretul lui Lenin de pe fațada Sovietului de Miniștri al RSS Georgia. El însuși și-a recunoscut vina, însă este în imposibilitatea de a da explicații pentru fapta sa. (F. 8131, Op. 31, D. 99226). Data închiderii dosarului: 12 August 1965"; vezi E. Mșvenieradze, *Coroana Starețului*, p. 31.

[1004] Părintele Gavriil a strigat: „Veniți-vă în fire oameni buni! Georgienii au fost dintotdeauna creștini! Pentru ce vă închinați la idoli? Hristos a murit și a înviat a treia zi, iar idolii voștri de aramă nicicând nu vor învia, și încă în viață fiind, sunt morți!"; vezi J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 30.

[1005] În raportul nr. 666 din 1965, cei care l-au consultat au constatat profunda lui religiozitate dar pe care o interpretau ca o obsesie spirituală cu manifestări patologice; au fost însă nevoiți să recunoască faptul că toate răspunsurile părintelui Gavriil sunt perfect coerente, vorbind cu multă siguranță despre Dumnezeu.

(alungat de preoți), nici să lucreze în fabrici sau alte locuri, el cerșind de multe ori sau trăind din mila semenilor, primind uneori ajutoare cum au fost darurile primite de la patriarh prin monahia Teodora Bolkvadze[1006].

Deși avea manifestări ciudate, excentrice și de neînțeles și înainte, abia acum părintele Gavriil începe să se manifeste deplin ca un nebun pentru Hristos, lucrare pe care și-a asumat-o prin chemare dumnezeiască[1007], lucru care se înscrie în tipologia și criteriile unei nebunii pentru Hristos autentice, acești nevoitori începându-și lucrarea lor excentrică abia după ce aveau chemare din partea lui Dumnezeu pentru aceasta. Era adesea văzut umblând pe străzi în picioarele goale, într-o rasă cu glugă și cu o coroană aurie pe cap, predica în mijlocul intersecțiilor, se culca în mijlocul străzii în bălți sau noroi[1008], intra fără rețineri în sinagogi, moschei sau la adunările baptiștilor vestind Adevărul, căutând batjocora și umilințele, cei mai mulți considerându-l nebun, lucru de care el se bucura nespus. Seara se retrăgea în casa lui unde se ruga profund pentru lume, și aici respectându-se paradigma nebunilor pentru Hristos care ziua se prefăceau nebuni, împătimiți sau îndrăciți, iar noaptea, în taina chiliei lor se comportau ca cei mai echilibrați asceți.

După ce autoritățile comuniste i-au demolat bisericuța de trei ori la rând, părintele refăcând-o de fiecare dată, ultima dată ridicând o cupolă mare în locul celor șapte cupole mici, în 1971, prin mijlocirea mitropolitului Ilie va fi primit ca slujitor la mănăstirea Samtavro, timp de douăzeci de ani, viețuind aici dar purtând și grijă de bisericile și mănăstirile părăsite din împrejurimi. Din 1987 a locuit într-un hambar ce fusese coteț de

[1006] Părintele Gavriil s-a bucurat foarte mult atunci și a întins masa (locuia încă la casa părintească), dar el nu a gustat aproape nimic deși multă vreme fusese în lipsă. Atunci când monahia Teodora l-a întrebat de ce nu mănâncă, părintele i-a spus: „Mai mare nevoie am de dragostea voastră decât de mâncare și de vin"; vezi J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 38.

[1007] Vezi în acest sens opinia teologului Jean-Claude Larchet care a cules multe mărturii de la cei care i-au fost apropiați; vezi J.-Cl Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 41.

[1008] Este edificativă pentru comportamentul său întâmplarea povestită de către două maici, Nata și Manana, care, întâlnindu-l pe părintele Gavriil pe o stradă din Tbilisi i-au cerut binecuvântare, iar el s-a aruncat jos, în mijlocul unei bălți cu noroi cerând el binecuvântarea lor și spunând satisfăcut: „unu la zero"; vezi E. Mșvenieradze, *Coroana Starețului*, p. 50.

păsări, sporindu-și nevoința aspră. După ce o vreme a dorit să se retragă la sihăstrie, în 1990 el se reîntoarce prin descoperire dumnezeiască la mănăstirea Samtavro, unde va vieți până la sfârșitul vieții.

Ultimii ani din viața părintelui au fost grei, din pricina unei fracturi rămânând imobilizat la pat dar continuând să primească oameni și să-i povățuiască. Și-a cunoscut dinainte clipa în care Dumnezeu îl va chema la El, așa cum se întâmpla la toți sfinții nebuni pentru Hristos. Primind în dar o icoană a Mântuitorului purtând cunună de spini, el i-a spus unei monahii că i se va descoperi cu trei zile înainte de a muri clipa morții, cu o zi înainte de moarte spunând limpede celor din jur că va pleca: ,,De la doisprezece ani Te urmez, Hristoase! Sunt gata, iată-mă!"[1009]. După ce episcopul Daniel, cu binecuvântarea patriarhului, i-a citit rugăciunile de dezlegare, și-a dat obștescul sfârșit pe 2 noiembrie 1995. A fost înmormântat chiar de către patriarh, învelit într-un covor, după dorința sa și după o veche tradiție monahală[1010], în curtea mănăstirii Samtavro[1011], părintele lăsând în urma sa nu doar lucrarea duhovnicească extraordinară a unui mărturisitor și nebun pentru Hristos, ci și o diată, singurele cuvinte pe care el le-a scris, în care este cuprins testamentul său duhovnicesc și în care este cuprins mesajul său duhovnicesc[1012].

[1009] J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 57.

[1010] Sicriul pregătit pentru părintele Gavriil va fi păstrat pentru înmormântarea mamei sale, care a murit ca monahie.

[1011] După alte descrieri, trupul părintelui Gavriil a fost înfășurat în pânză de sac, iar locul îngropării sale a fost un rug de mure din curtea Mănăstirii Samtavro, care poartă semnele dumnezeiescului har lăsat de Sfânta Nino, Luminătoarea Georgiei; vezi https://monkgabriel.ge/rom/viata.htm.

[1012] Redăm aici o parte din ,,testament duhovnicesc" al părintelui Gavriil pentru că redă concepția sa duhovnicească despre misiunea pe care a îndeplinit-o: ,,Slavă lui Dumnezeu în Hristos, Domnul nostru! Cer iertare și binecuvântare de la Preafericirea Sa Ilie al II-lea, catolicosul și patriarhul a toată Georgia. Cer iertare de la preoți, de la monahi și monahii, și vă binecuvântez pe voi pe toți. Dumnezeu este iubire. M-am străduit mult, dar n-am izbutit să ajung la iubirea de Dumnezeu și de aproapele, poruncită de Mântuitorul nostru. Iubirea este unicul țel al omului în lumea aceasta, pentru a moșteni împărăția cerurilor și odihna în veșnicie. Lăsați-mă să fiu îngropat fără coșciug, înfășurat într-un covor. Fiți buni și smeriți. Dumnezeu își aduce aminte de noi în smerenia noastră, Dumnezeu dă harul Său celor smeriți. Fiți smeriți și buni, și iubiți pe toată lumea din jurul vostru [...]. Nu-i nimeni pe pământ care să fi dobândit mântuirea și care să nu fi păcătuit. Nu sunt decât un mare păcătos, nevrednic și neputincios. Când veți veni la mormântul meu, vă rog cu toată dragostea să vă rugați

Ca și în cazul altor sfinți nebuni pentru Hristos, adevărata dimensiune duhovnicească a vieții sale s-a descoperit abia după moartea sa, apărând tot mai multe mărturii ale celor care l-au cunoscut și ale minunilor care s-au făcut prin mijlocirea către Sfânta Treime a părintelui Gavriil. Părintele Gavriil a fost canonizat de către Biserica Ortodoxă a Georgiei în anul 2012, prin decizia nr. 7din 20 decembrie[1013], cu zi de prăznuire 2/15 noiembrie, la deshumarea moaștelor sale adunându-se foarte mult popor dreptcredincios din Georgia.

Cercetând viața părintelui Gavriil înțelegem că toată dimensiunea sa duhovnicească se încadrează în tipologia nebunilor pentru Hristos, păstrând toate caracteristicile acestei nevoințe, respectând paradigma bizantină dar și cea de tradiție rusă, având în toate acestea specificul fenomenului iurodstvo manifestat în modernitatea rusă.

În primul rând vedem că părintele, ca toți nebunii pentru Hristos avea purtări cu totul neobișnuite iar adesea smintitoare, care la o privire superficială erau expresia unui om lipsit de rațiune dar care aveau fiecare în parte un rost adânc, ce se dezvăluia după aceea. Purta pe cap o coroană de tinichea, chiar în preajma patriarhului care a glumit pe seama lui. Vorbea adesea foarte tare, gesticula dezordonat și striga chiar și în biserică. Se tăvălea pe pământ ca un posedat sau ca un om beat, scuturându-se și urlând, rostind cuvinte aproape de neînțeles dar care aveau caracter profetesc. Față de oameni se purta extrem de diferit, pe unii îi batjocorea din senin și îi umilea în public, pe alții îi lăuda și le vorbea foarte cuviincios.

O caracteristică specifică nebunilor pentru Hristos pe care o întâlnim încă de la Sfântul Simeon Salos (sec. VI) și care continuă ca un fir roșu

pentru odihna sufletului unui păcătos. Țărână am fost și în țărână mă întorc. Adevărul se află în nemurirea Duhului. Monahul Gavriil "; vezi J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos,* pp. 58-59.

[1013] Decizia canonizării sale spune astfel: „Ținând seama de viața sa, de minunile dumnezeiești săvârșite la mormântul său și de marea iubire pe care i-o poartă credincioșii, Comisia recunoaște în unanimitate sfințenia arhimandritului Gavriil Urghebadze (1929-1995). A fost canonizat ca mărturisitor și nebun pentru Hristos. Mormântul va fi deschis și trupul Sfântului Gavriil va fi mutat la biserica din Samtavro. De asemenea se va picta o icoană a sa și va fi alcătuit un tropar al său. Prăznuirea sa se va face pe 2 noiembrie"; vezi J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 61.

în istoria fenomenului, chiar dacă în mod diferit în contexte specifice, este provocarea până la blasfemie a ordinii bisericești și a rânduielilor ortodoxe, pe care adesea, deși le cereau respectate imperios de către alții, ei le încălcau vădit și ostentativ, condamnând în mod vădit formalismul din viața bisericească. De la Sfântul Simeon Salos care stingea lumânările din biserică și arunca cu nuci în femeile ce participau la slujbă, până la Sfântul Vasile Blajenîi care a distrus o icoană foarte cinstită de oameni, pentru că sub chipul Maicii Domnului era de fapt chipul diavolului (lucru pe care doar el l-a văzut), toți nebunii pentru Hristos au avut această dimensiune aparent blasfematoare și lipsită de cuviință față de rânduielile bisericești. Părintele Gavriil le dădea vin în post celor ce veneau la el, invocând dragostea care este superioară legii[1014], strigă disperat în biserică în Postul Mare că pisica i-a mâncat zeama, simulând că este nepostitor și neînfrânat, și cere o sticlă de vodcă atunci când merge la o mănăstire silind pe toți să bea din ea. Uneori, rosturile faptelor sale erau descoperite imediat, altele după o vreme, iar unele fapte smintitoare părintele nu le explica niciodată, ele având un înțeles tainic pentru o persoană anume, iar mesajul, deși exprimat public, era doar pentru acea persoană. De exemplu, atunci când a băut din vodcă în mănăstirea Djvari și le-a cerut tuturor să bea, reacția lui imediată de bucurie că l-au ascultat și nu l-au judecat l-a umplut de entuziasm, pe care singur l-a manifestat[1015]. Lecția de smerenie și umilință din ziua aceea nu s-a încheiat doar astfel, părintele Gavriil cerându-i aceleiași surori să se pună cu mâna întinsă și să cerșească, referindu-se la îndemnul Mântuitorului la smerenie[1016], lucru pe care el îl făcea adesea la Catedrala Sioni, iar apoi împărțea banii săracilor[1017].

[1014] J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 71.

[1015] Sora Elizabeta Zedghenidze povestește această întâmplare când părintele îi cere chiar ei să-i aducă sticla de votcă pe care a ascuns-o sub rasă mergând la mănăstirea Djvari, unde nu doar că a băut în văzul tuturor, dar le-a cerut și celorlalți să o facă, și l-au ascultat. Reacția părintelui Gavriil descoperă rostul faptei sale de-a dreptul smintitoare, adică îndemnul de a nu judeca pe nimeni, de a nu fi superficiali: ,,Ia te uită, nimeni nu m-a ocărât! Toți vor merge în Împărăția cerurilor!"; vezi J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 88.

[1016] Luca 18.14: ,,Cel care se smerește pe sine, se va înălța".

[1017] Maica Nino Dașniani relatează: ,,Odată părintele mi-a cerut să-l însoțesc la Catedrala Sioni, și l-am urmat cu bucurie. S-a oprit la intrare și a început să cerșească zicând: «Ajutați-mă pentru numele Domnului!» Eram uluită și rușinată. Destul de repede a

O altă caracteristică a nebuniei pentru Hristos pe care părintele a impropriat-o în viața sa era luarea durerilor aproapelui și chiar asumarea păcatelor lor. S-a rugat ca o monahie să se facă sănătoasă făgăduind că va umbla trei zile desculț prin zăpadă; aceasta s-a făcut sănătoasă iar el și-a ținut făgăduința[1018]; altă dată i-a cerut imperios unui fiu duhovnicesc o revistă pornografică, iar acesta uluit a trebuit să asculte; făcând acest lucru, și-a amintit că lângă revista pornografică ce a găsit-o într-un sertar la birou, erau niște fotografii compromițătoare pentru activitatea sa, pe care astfel le-a ars. După puțină vreme, agenți ai securității georgiene i-au percheziționat biroul și n-au găsit nimic în neregulă, dar dacă ar fi găsit acele fotografii, acest om ar fi fost în mare pericol să fie învinuit. Iată cum părintele Gavriil, asumându-și imaginea de om desfrânat care se uită pe reviste pornografice, l-a ferit pe ucenicul său de un mare necaz[1019].

Dimensiunea duhovnicească a lucrării nebunilor pentru Hristos se vădea și prin darul străvederii pe care ei îl lucrau în folosul semenilor. Părintele Gavriil, înzestrat și el cu o astfel de harismă, se folosea adeseori de acest dar primit de la Dumnezeu, și de multe ori în mijlocul oamenilor, vădea cele ascunse din suflete. La o agapă de la hramul mănăstirii Șio-Mgvime, părintele Gavriil a întrebat în auzul tuturor pe un mesean dacă a făcut un anume păcat mare și rușinos. Spre surprinderea tuturor, acesta a mărturisit public că da, iar părintele Gavriil, mulțumit de smerenia acestuia, a schimbat atmosfera de consternare cu glumele sale. Mai târziu, acest mesean care a dat dovadă de multă umilință asumată a ajuns preot, cu siguranță gestul făcut de părintele Gavriil cu el având o puternică dimensiune catarsică și pedagogică[1020]. Și mai șocant, dar deloc neobișnuit pentru părintele Gavriil, care nu ținea cont de funcțiile sau demnitățile celor cu care se întâlnea, nici chiar dacă erau clerici, este cazul relatat de monahia Pelaghia Ksovreli, care povestește că la o hirotonie de episcop ce avea loc la mănăstire, părintele Gavriil a început

strâns 400 de ruble pe care imediat i-a împărțit la săraci"; vezi J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 90.

[1018] J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos,* p. 89-90.

[1019] Este vorba de Otar Nikolaișvili, care povestește cum a fost izbăvit dintr-o mare problemă de părintele care astfel a luat asupra sa imaginea de desfrânat.

[1020] J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos,* p. 76.

în timpul Liturghiei să strige, s-a dus la cel care urma să fie hirotonit ca ierarh și i-a spus în auzul tuturor că nu este vrednic, fapt care l-a supărat pe mitropolitul ce conducea slujba și a poruncit ca părintele Gavriil să fie scos afară. Timpul a trecut, și cel care a fost hirotonit atunci episcop a părăsit Biserica, confirmându-se că părintele Gavriil văzuse prin darul străvederii în sufletul lui lipsa de sinceritate în lucrarea credinței[1021].

Darul proorociei este o altă harismă prin care lucrau nebunii pentru Hristos și care s-a vădit și în viața părintelui Gavriil. Chiar dacă este prezentă și în viața altor nevoitori, la nebunii pentru Hristos această harismă se manifesta în chip aparte, ei disimulând darul proorociei prin comportamente nebunești. El își folosea darul proorociei pentru a ajuta semenii, cum a fost cazul egumenei Ketevan pe care a pregătit-o din timp pentru momentul când chiar patriarhul o va numi ca stareță, sau cel al stareței de la Samtavro, Miriam, căreia, când era doar soră de mănăstire, i-a profețit limpede că va fi stareță peste doisprezece ani[1022]. Dar profețiile părintelui Gavriil nu priveau doar anumite persoane și cursul vieții lor ci și soarta țării. Astfel, pe 9 mai 1989, la miezul nopții, părintele Gavriil, prevăzând cele ce aveau să se întâmple, a bătut clopotele strigând în gura mare : ,,Treziți-vă, Georgia este plină de sânge", profețind în același timp că evenimentele tragice și dureroase care vor veni vor însemna de fapt începutul izbăvirii neamului georgian[1023].

Din toate aceste relatări putem deduce importanța vieții Sfântului Gavriil Georgianul pentru înțelegerea fenomenului nebuniei pentru Hristos atât în general cât mai ales în contemporaneitate. Vedem că în cele mai multe aspecte, sfinții nebuni pentru Hristos din vechime și cei din timpurile prezente au aceleași scopuri înalte duhovnicești și nebunia lor sfântă se manifestă după aceleași caracteristici. Paradigma bizantină, întregită cu specificul lumii ruse și condiția mărturisitoare, adaptată la timpurile moderne și contemporane, sunt astfel exemplificate deplin în viața acestui mărturisitor și nebun pentru Hristos care este Sfântul Gavriil Georgianul.

[1021] J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 108.
[1022] J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, pp. 106-107.
[1023] J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Ivireanul, nebun pentru Hristos*, p. 105.

IV.6. Iurodivîi ruși în ochii străinilor

Începând cu secolul XV, când Marele Cnezat al Moscovei își extinde mult influența politică și economică în zonă, s-au intensificat legăturile comerciale cu țările occidentale, fapt ce a favorizat și schimburile culturale, călătoriile străinilor în spațiul de influență rusă fiind tot mai dese. În perioada lui Ivan cel Groaznic, în contextul socio-politic extrem de complicat, cu numeroase conflicte care determinau crearea de noi alianțe și reconfigurarea sferelor de influență, deși țaratul moscovit își afirma puterea autocratică și absolutistă, nu vor înceta aceste contacte, țarul având, de exemplu, în serviciul său, scutieri germani. Ideea Moscovei ca a treia Romă și urmașă a Imperiului bizantin era deja politică de stat, căsătoria lui Ivan al III-lea cu Sofia Paleologu, urmașă a ultimului împărat bizantin conferind curții de la Moscova o autoritate și legitimitate în plus. Afirmarea puterii moscovite s-a reflectat și în locul pe care Biserica Rusă încerca să-l câștige în cadrul ortodoxiei, în 1589 Biserica Rusă devenind Patriarhie, după ce încă din 1448 se declarase autocefală. Pe de altă parte relațiile strânse pe care Biserica Rusiei le păstra cu Constantinopolul și reforma religioasă de mai târziu a patriarhului Nikon care încerca uniformizarea practicii liturgice și conformitatea ei cu textele grecești, au favorizat contacte importante cu lumea ortodoxă din afara spațiului rus. Toate aceste condiții istorice, politice și spirituale, au creat premisele relațiilor de diverse tipuri cu lumea, fapt ce a determinat prezența străinilor mai însemnată pe teritoriul rusesc.

Pentru înțelegerea fenomenului nebuniei pentru Hristos în spațiul rusesc, este necesară o privire asupra modului în care străinii, fie ei occidentali sau din lumea greacă sau orientală, analizau manifestările văzute în orașele rusești ale celor numiți iurodivîi, de multe ori pentru ei aceste scene fiind șocante și de neînțeles. Mărturiile pe care le avem sunt diverse și provin din diferite sfere ale societății; de la ambasadori ai puterilor europene la soldați străini angajați în slujba țarului, de la clerici greci aflați în diferite misiuni pan-ortodoxe la comercianții străini care străbăteau întinsele pământuri rusești. Este evident, așa cum

remarca și Christian Münch, că acești străini nu erau prea familiarizați cu tradițiile religioase ale rușilor, cu atât mai puțin cu aspectele mistice sau ascetice ale ortodoxiei ruse, și deloc cu fenomenul iurodstvo care în Apus era aproape inexistent. Cu toate acestea, mărturiile lor sunt foarte importante pentru cunoașterea fenomenului iurodstvo, pentru că la unele evenimente au fost martori oculari iar altele le-au cules din tradițiile orale care circulau și care altfel poate s-ar fi pierdut. Istoricii ruși ai secolului XX, în special Nikolai Karamzin[1024], i-au adus în atenție și i-au asimilat în istoria acestui fenomen.

O lume necunoscută și enigmatică era pământul rusesc pentru mulți străini veniți aici. Noua țarină venită din Bizanț dar educată în Italia (Sofia Paleologu), deși adusese cu ea la Moscova eticheta și frumusețea curții bizantine, s-a mirat de frumusețea Moscovei, englezul Fletcher o considera mai mare decât Londra, iar aventurierul francez Mergeret susținea că zidurile Moscovei sunt mai lungi decât cele ale Parisului[1025]. Îi impresionau și mai mult pe străini lumea spirituală, numărul mare al bisericilor, miile de lumânări aprinse în fața icoanelor, care erau cinstite și considerate ca membrii din familie, și clopotele imense care în zile de sărbătoare băteau atât de mult și de tare încât abia te puteai auzi pe stradă vorbind[1026]. Dar cel mai mult îi mirau iurodivîi ruși, priveliștea unor oameni pe jumătate goi, umblând în zdrențe și cerșind, prorocind și vindecând, care aveau atâta libertate în societatea moscovită încât făceau ce doreau în biserici, se serveau liber de la tarabele cu legume și chiar intrau în palatele țarilor oricând voiau. Baronul Herberstein în secolul XVI subliniază că lumea îi consideră profeți, dacă mustrau pe cineva acela răspundea că merită cearta, dacă luau ceva de la comercianți aceștia mulțumeau considerând că vor vinde mai bine, dacă cereau bani primeau iar apoi îi dădeau la săraci[1027]. Același baron, Sigismund von Herberstein, ambasador habsburgic la Moscova la începutul secolului

[1024] Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 99.
[1025] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 93.
[1026] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 94.
[1027] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 94.

XVI, remarca în *Rerum Moscoviticarum Comentarii*[1028], rolul social important pe care nebunii pentru Hristos îl aveau în spațiul rus, văzând la un moment dat un astfel de iurodivîi, pe care el îl numește morio sau *Schalchsnarr*[1029], și care umbla pe străzi cu unelte de gospodărit, strigând că pământul țarului nu a fost curățat complet[1030] (se referea probabil la dușmanii țarului; se poate observa limbajul simbolic pe care îl folosea).

Dacă în cazul acestui iurodivîi rămas anonim se pare că vorbim despre aceeași lucrare socială văzută de mulți ruși în sfera sacrului (iurodivîi și țarul), în cele mai multe cazuri, mărturiile străinilor atestă profundul rol social pe care iurodivîi îl juca în societatea rusă, dimensiunea critică față de cruzimea și autocrația discreționară a țarilor fiind principala lor caracteristică remarcată de străini. Cele mai multe mărturii privesc întâlnirea dintre țarul Ivan cel Groaznic și Sfântul Nicola Salos din Pskov, în care nebunul pentru Hristos îl înfruntă pe crudul țar ce voia să distrugă cetatea Pskov așa cum făcuse în Novgorod, și-l determină să renunțe la planul genocidal. Astfel, o relatare din 1572 a scutierilor germani Taube și Kruse, vorbește despre faptul că Nirnla (probabil o stâlcire a numelui Nikola sau o formulă de alint folosită de ruși pentru sfinții prețuiți de ei), l-a chemat pe marele cneaz la casa lui spunându-i familiar Ivașka[1031], și l-a avertizat

[1028] Un volum de informații și impresii despre capitala moscovită pe care trimisul habsburgic Sigismund von Herberstein (1486-1565) le-a cules în a doua sa călătorie la Moscova, în 1526-1527.

[1029] Baronul austriac se referă la evenimentul din 1523, când marele duce Vasili al III-lea l-a anihilat pe rebelul prinț al Novgorodului, Vasili Semiacici. Nebunul pentru Hristos curăța astfel simbolic calea marelui duce al Moscovei de trădători (așa cum era socotit prințul din Novgorod); vezi Sigismundus Herberstain, *Rerum Moscoviticarum Commentarii Sigismundi Liberi Baronis in Herberstain*, apud Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 99.

[1030] Sigismund Herberstein, *Zapiski o Moskovii*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 257.

[1031] Un diminutiv al lui Ivan, similar cu Ionuț de la Ioan în limba română. Folosirea unui astfel de diminutiv față de temutul țar denotă o mare îndrăzneală. În același timp, sugerează o superioritate a nebunului pentru Hristos în fața țarului, ca cea a reprezentantului lui Dumnezeu în fața reprezentantului puterii lumești. Nimeni atunci nu ar fi îndrăznit să facă asta. Pe lângă respectul amestecat cu teamă pe care Ivan cel Groaznic îl avea față de nebunii pentru Hristos, era și o subtilă și vicleană abilitate a lui, pe care Lotman și Uspenskii o văd ca modalitate de a se impune în fața supușilor: așa cum rușii îi ascultă pe nebunii pentru Hristos chiar dacă rațional nu

că dacă va mai vărsa sânge de creștin, va urma o mare nenorocire, înfricoșându-l astfel pe țar.

Aceeași întâlnire rămasă legendară, dar cât se poate de reală istoric după mulțimea mărturiilor, este descrisă și de un englez, Sir Jerome Hersey, trimis al reginei Elisabeta[1032], care în 1573 îl descrie pitoresc și critic pe Nicola Salos, pe care îl numește *Micula Sviat*, și îl socotește un vrăjitor, care prin autoritatea de care se bucura în rândul rușilor de rând, îl amenință pe marele țar pe care îl consideră mâncător de carne creștină[1033]. Mărturia acestui englez, deși suferă de o crasă lipsă de cunoaștere și înțelegere a spiritualității ruse și probabil și de subiectivism, fiind trimis în Rusia să lege relații cu țarul (ceea ce presupunea să-l măgulească, nu să-l înfrunte), ne oferă totuși o foarte importantă mărturie despre Nicola Salos și despre locul pe care el, ca iurodivîi, nebun pentru Hristos, îl juca în societatea rusă. Englezul Horsey mărturisește că l-a întâlnit pe acest Nicola, care era cinstit și de către țar și de către popor[1034]. Concluzia scutierilor germani Taube și Kruse este mult mai edificatoare și mai obiectivă, fiind participanți la această campanie a lui Ivan, care remarcă faptul că temutul țar care nu a putut fi învins de armate puternice, s-a întors rușinat cu toată oștirea lui, din fața unui biet cerșetor[1035].

Dintre străinii care au vizitat Rusia în acea epocă și care a lăsat nu doar mențiuni izolate despre întâmplări cu iurodivîi ci a făcut o privire de ansamblu asupra fenomenului așa cum era el perceput în societatea rusă, în notele sale de călătorie On the Russe Common Wealth[1036], este

înțeleg faptele lor, așa trebuie să-l asculte pe el ca țar, în ciuda acțiunilor sale crude și nemiloase; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 245.

[1032] Englezii se străduiau să refacă legăturile comerciale cu Rusia, destul de afectate de la venirea la putere a lui Ivan cel Groaznic, primul țar al Rusiei.

[1033] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 95.

[1034] Iată cum îl descrie Horsey pe Nicola Salos: ,,L-am văzut pe acest impostor vrăjitor, o creatură spurcată, care umbla gol atât în timpul iernii cât și în timpul verii, și îndura atât gerul cât și dogoarea soarelui; făcea multe lucruri ciudate prin înșelătoriile diavolului, fiind urmat, temut și venerat, atât de prinț, cât și de popor"; vezi E. A. Bond, (ed.), *Russia at the Close of Sixteenth Century,* apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 253.

[1035] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 96.

[1036] Vezi Giles Flecther, *Of the Russe Commonwealth*, *1591*, Harvard Press University, 2013.

diplomatul englez Giles Fletcher[1037]. După ce vorbește despre asceții ruși, Fletcher atrage atenția asupra unor călugări care umblă goi pe străzi purtând lanțuri grele, cu totală lipsă de preocupare față de cele exterioare, care sunt cinstiți ca sfinți de către ruși și care au o libertate foarte mare de manifestare[1038]. El amintește de un iurodivîi care vorbea împotriva Goduvinilor, care erau percepuți ca asupritori ai poporului, și face o descriere a Sfântului Vasile Blajenîi (numit de el Basileo), a cărui cult deosebit îl ironizează, după cum este sceptic la adresa minunilor care se petrec la mormântul sfântului, și amintește și el despre Nicola Salos care l-a înfruntat pe Ivan cel groaznic. Observăm faptul că spre deosebire de Jerome Hersey care îl socotea pe Nicola Salos un vrăjitor ce lucrează cu diavolul[1039], având o perspectivă teologică (deși deformată) asupra fenomenului, Giles Fletcher consideră toată evlavia rușilor față de nebunii pentru Hristos o practică superstițioasă, el având o abordare raționalistă, deși el avea acces la izvoarele grecești, fiind o vreme profesor de limba greacă la Cambridge[1040].

Aceeași atitudine de consternare față de influența pe care o aveau nebunii pentru Hristos în rândul rușilor, o întâlnim aproape 20 de ani

(facsimil edition); a se vedea în special cap. 21.

[1037] Trimis al reginei Elisabeta, diplomatul englez avea misiunea de a reface, în timpul lui Boris Godunov, legăturile comerciale puternice și preferențiale pe care Anglia le avusese cu Rusia până la Ivan cel Groaznic.

[1038] Redăm aici descrierea englezului Fletcher deoarece este prețioasă pentru imaginea în ochii străinilor a fenomenului iurodstvo: ,,Pe lângă acești călugări, ei au anumiți pustnici (pe care ei îi numesc sfinți), care sunt asemenea «gimnosofiștilor» (asceți orientali antici care umblau goi, n.n.) prin viața și comportamentul lor, deși sunt foarte neasemănători prin cunoștințele și învățătura lor. Ei obișnuiesc să umble complet dezbrăcați, în afară de o pânză în jurul mijlocului, cu părul atârnat lung și neîngrijit pe umeri, iar mulți dintre ei cu un colier de fier, sau lanț în jurul gâtului sau mijlocului lor, chiar în toiul iernii. Ei îi consideră drept profeți și oameni de o mare sfințenie, dându-le libertatea de a vorbi ce vor, fără nici un control, chiar celor mai de vază oameni. Astfel încât, dacă ei dojenesc pe cineva în mod deschis, în orice fel, aceștia nu răspund nimic, ci cred că ispășesc pentru păcatele lor. Iar dacă vreunul dintre ei ia ceva dintr-o prăvălie a cuiva pe lângă care trece, acesta se consideră foarte iubit de Dumnezeu și prețuit de omul sfânt, pentru că l-a luat în seamă"; vezi Giles Flecther, Of the Russe Commonwealth, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 260-261.

[1039] Și Mântuitorul era acuzat că lucrează cu duhurile rele: Matei 9,34: ,,Dar fariseii ziceau: Cu domnul demonilor scoate pe demoni".

[1040] Vezi *The English Works of Giles Fletcher*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 262.

mai târziu la călătorul olandez Isaac de Massa[1041], ce a trăit la Moscova între 1601 și 1609, și apoi după 1612, care ne vorbește prima dată despre o femeie iurodivîi pe nume Olena (Elena) cea nebună, ce se comporta ca o proorociță în timpul lui Boris Godunov ce obișnuia să o cerceteze pentru a-i cere sfat, profețindu-i viitorul[1042]. Olena cea nebună, după a refuzat să-l primească pe țar prima dată, a doua oară i-a poruncit să aducă un buștean și să săvârșească pe el o slujbă de înmormântare, (în unele variante de traducere se spune că a chemat preoți) țarul plecând mâhnit, înțelegând probabil că Olena cea nebună îi profețește apropiata moarte, profeții care apoi pe următorul țar (Dimitri) l-au lăsat rece, chiar râzând de ea[1043]. Dincolo de tonul critic și ironic la adresa rușilor înapoiați și a țarului superstițios, trecând peste evaluarea dură pe care el o face Olenei, socotind-o satanică profetească, ignorând chiar și indignarea care îl face să remarce că dacă era el în locul țarului i-ar fi pregătit el Olenei înmormântarea, trebuie să remarcăm faptul că el atestă în mod clar cinstea și autoritatea de care se bucură nebunii pentru Hristos în Rusia. În ciuda tonului critic, trebuie să remarcăm onestitatea negustorului olandez, care recunoaște că profeția Olenei s-a adeverit, țarul murind la foarte scurt timp după aceea.

Sunt însă trei elemente fundamentale care dau valoare extrinsecă acestor mărturii despre fenomenul iurodstvo: asociază nebunia pentru Hristos cu profeția, principala harismă a iurodivîi cu care ei lucrau în folosul semenilor, subliniază importantul rol social, de reprezentare a poporului oprimat și de înfruntare a puterii laice autoritariste și marea cinste și libertate de care se bucurau nebunii pentru Hristos în societatea rusă. Ce nu a realizat Fletcher și nici Horsey, și cu atât mai puțin Isaac Massa, unii provenind din spațiul occidental al unei lumi religioase în plin proces de secularizare, alții efectiv neavând capacitatea să înțeleagă conceptul de sfințenie, este delimitarea adevăratului fenomen iurodstvo (pe care de altfel nu aveau cum să-l înțeleagă) de falsa nebunie pentru

[1041] Isaac Massa era un negustor olandez protestant născut la Harlem, care a stat de două ori la Moscova, reprezentând interesele comerciale ale negustorilor olandezi în Rusia.
[1042] Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 127.
[1043] Isaac Massa, *Histoires de Guerres de la Moscovie*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 262.

Hristos care se manifesta deja în societatea rusă. Nu am putea să le cerem însă atât de mult unor străini care observau fenomenul iurodstvo prin ochii unor oameni străini de dimensiunea mistică și ascetică a ortodoxiei, dublată de subiectivitatea intereselor proprii sau a statelor pe care le reprezentau, ceea ce îi făcea să fie sceptici la influența pe care niște nebuni mistici o aveau asupra țarului cu care trebuia să facă afaceri. Este însă curioasă (dar explicabilă) atitudinea față de fenomenul iurodstvo a unor greci ortodocși, cum este cea a arhidiaconului Pavel din Alep[1044], care în secolul XVII îl însoțește pe patriarhul Antiohiei în vizita sa la Moscova. La o masă festivă, însuși patriarhul Nikon al Moscovei îl primește pe un nebun pentru Hristos pe nume Kiprian[1045], care umbla pe străzi dezbrăcat și pe care toți îl cinsteau ca sfânt, chiar patriarhul oferindu-i mâncare și vin din vasele sale. Concluzia sa care exprimă surprinderea întregii delegații clericale antiohiene în frunte cu patriarhul, arată că în ortodoxia grecească acest tip de nevoință era aproape dispărut, patriarhul, urmaș al lui Teodor Balsamon (care a regretat că l-a judecat greșit în secolul său pe un autentic nebun pentru Hristos), privind extrem de mirat această întâmplare. Cu toate acestea, mirarea nu însemna în cazul grecilor negarea autenticității fenomenului, dovadă că un cleric grec, Arsenie din Elason, ce făcea parte din delegația patriarhului Ieremia de Constantinopol, în 1588, cu un an înainte ca Biserica Rusă să fie recunoscută ca patriarhie, va prelua în greacă o slujbă în cinstea Sfântului nebun pentru Hristos, Vasile Blajenîi, la a cărui prăznuire maiestuoasă a luat parte când se afla

[1044] Pavel din Alep, originar dintr-o familie de clerici din capitala Siriei de nord, a alcătuit un memoriu de călătorie în limba arabă, cu denumirea de *Călătoriile lui Macarie, Patriarhul Antiohiei*, pe care l-a alcătuit în anul 1656 în Moscova. Jurnalul conține și numeroase și prețioase informații despre Țările Române, pe care le-a traversat în drumul lor spre Moscova; a se vedea Paul din Alep, *Jurnal de călătorie în Moldova si Valahia*, trad. și ediție adnotată de Ioana Feodorov, Editura Istros, Brăila, 2014.

[1045] Identificarea acestui Kiprian cu Sfântul Ciprian din Suzdal, nebun pentru Hristos, care s-a făcut în unele cercetări este cel puțin forțată dacă se recunoaște cronologia unanim acceptată, pentru că Sfântul Ciprian din Suzdal moare în 1622, iar întâmplarea relatată de către Pavel din Alep a avut loc între 1652 și 1659, când el a călătorit la Moscova cu delegația antiohiană; cu atât mai curioasă este informația pe care o furnizează S. Ivanov în tratatul său despre sfinții nebuni pentru Hristos, că după plecarea delegației antiohiene din Moscova, nebunul pentru Hristos Kiprian, care stătuse la masă cu patriarhul, va fi exilat și executat; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos,* p. 288.

la Moscova, alcătuind chiar el imne în cinstea sfântului[1046].

Lipsa de înțelegere a fenomenului iurodstvo în integralitatea lui de către călătorii și emisarii străini este cu atât mai explicabilă cu cât chiar lumea eclesiastică a Rusiei, deși în decrete și enciclice bisericești delimitau nebunia pentru Hristos autentică de manifestările imitatorilor prefăcuți care umpleau străzile și bisericile, în practică a condamnat întregul fenomen, interzicând tuturor iurodivîilor să mai intre în biserici sau să participe la viața cultică, așa cum s-a întâmplat prin decretul patriarhului Ioasaf din 1636[1047] și cu enciclica din 1646[1048]. Treptat, Rusia se moderniza, dar odată cu această modernizare simțul sacrului nu va mai fi o constantă a vieții spirituale din Rusia.

IV.7. Locul lui iurodivîi în spiritualitatea și societatea rusă

Deși a început să se manifeste în spațiul bizantin, nebunia pentru Hristos și-a găsit un loc aparte în spiritualitatea și societatea rusă. Iurodivîi ruși păstrează în mare parte paradigma lui salos bizantin. În ambele cazuri, această nevoință apare prima dată în forma ei monahală, liniștită, exercitată cu scopul dobândirii smereniei prin asumarea umilințelor și auto-martirizare în sânul unei comunități care adesea nu le înțelegea scopul. Este cazul Sfintei Isidora din Tabenisi Egipt (sec. IV) în lumea bizantină a pustiului egiptean și a Sfântului Isachie de la Pecerska Kiev, în spațiul slavilor de răsărit. În cazul ambilor nevoitori, ei simulează nebunia și doar oamenii duhovnicești le înțeleg sfințenia vieții, în cazul Sfintei Isidora este avva Pitirim, iar în cazul Sfântului Isachie este

[1046] Φώτης Δημητρακόπουλος, *Αρσενιοσ Ελασσονοσ (1550-1626). Βιοσ - εργο - απομνημονευματα*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 206.

[1047] În acest decret se spunea: „Unii se prefac că sunt nebuni, și după aceea sunt văzuți sănătoși; alții umblă în chip asemănător pustnicilor, în haine negre, în lanțuri și cu părul neîngrijit; alții se târăsc de colo până colo și țipă în biserică în timpul cântării și stârnesc mare tulburare între oamenii obișnuiți.”; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 265.

[1048] Enciclica vine cu hotărârea de a nu mai lăsa cei care se manifestă ca iurodivîi să intre în biserici pentru că ajung chiar la lupte între ei; textul acestui decret nu mai face deloc deosebire între iurodivîi autentici și falșii iurodivîi, acest lucru presupunând în practică un efort teologic și discernământ duhovnicesc deosebit de care nu erau dispuși și poate nici capabili mulți clerici. S-a preferat astfel calea mai facilă, a interzicerii și prigonirii iurodivîi.

stareţul Teodosie. Ca şi în lumea bizantină, nebunia pentru Hristos se va transforma treptat dintr-o nevoinţă izolată în spaţiul monahal, la o practică ascetică excentrică, făcută în cetăţi, oraşe. În spaţiul rus, după etapa monahală de la Kiev, iurodstvo se va manifesta în etapele următoare la Novgorod, Rostov, Moscova, centre importante ale acestui fenomen. Păstrând modelul bizantin, nebunia pentru Hristos din spaţiul rus va avea două direcţii fundamentale pentru aceşti nevoitori: propria desăvârşire prin practicarea nebuniei sfinte ca o mucenicie asumată, şi mântuirea semenilor, lucrată prin harismele deosebite pe care le dobândiseră. Această ambivalenţă dimensionată şi asumată chenotic, iurodivîi o practicau prin trei modalităţi de simulare: a nebuniei, a împătimirii şi a îndrăcirii. Ambivalenţa manifestată permanent în viaţa iurodivîi se manifestă şi în lucrarea lor spirituală, pentru că ei se manifestau atât în spaţiul eclesial, ca o reacţie la relativismul şi formalismul vieţii liturgice şi pe de altă parte în cadrul social în care trăiau, ca funcţie cathartică de îndreptare a semenilor pe calea lui Dumnezeu.

Ce este specific lui iurodivîi rus este profundul rol social pe care ei l-au jucat în societatea rusă. Libertatea aproape deplină pe care iurodivîi a avut-o în societatea rusă, încât puteau vorbi orice în faţa oricui, chiar dacă în faţa lor era chiar ţarul, venea din trăirea deplină a harului dumnezeiesc într-o lepădare de sine pe care oamenii din poporul rus a văzut-o ca o dedicare luată ca model pentru orice creştin. Respectul enorm faţă de iurodivîi amestecat cu teamă şi dragoste în acelaşi timp este caracteristica principală a viziunii societăţii ruse faţă de iurodivîi, mergând până acolo încât patriarhul Nicon îl avea alături la masă pe Kiprian, nebunul pentru Hristos, iar crudul şi temutul Ivan cel Groaznic tremura în faţa lui Nicola Salos, un biet ţăran dar nebun pentru Hristos. Faptul că societatea rusă i-a iubit atât de mult pe iurodivîi poate fi explicat prin religiozitatea deosebită şi căutarea lui Dumnezeu a poporului rus, dorinţa lor nemărginită pentru Absolut, care este remarcată în mod repetat de străini şi de inteligenţa rusă. Cu un maximalism rusesc deosebit, dragostea pentru veşnicie era însoţită de o desconsiderare completă pentru deşertăciunea umană, în care iurodivîi erau exemple

vii, neglijând complet hrana, îmbrăcămintea, locuința. Prin urmare, cei binecuvântați erau atât de aproape de sufletul rus și isprava lor este de înțeles, prin urmare, în mintea rusă, s-a dezvoltat conceptul că „cine nu aparține lumii este al lui Dumnezeu". În plus, oamenii din poporul rus se identificau adesea cu iurodivîi datorită vieții lor austere și simple trăită adesea pe pridvorurile bisericilor sau în piețele orașului, în colibe sărăcăcioase și în asumate lipsuri, arătându-se lumii ruse nu în ținuta luxoasă a marilor demnitari, nici în rangurile și demnitățile bisericești ale înalților clerici, ci în zdrențele mizerabile ale vagabonzilor.

Societatea rusă din secolele XV-XVI nu a suferit neapărat de o scădere a moralității în comparație cu secolele următoare. În acel moment, când pericolul extern se estompase, când se crea un singur stat centralizat rusesc, când ideea Sfintei Rusii, succesoarea Bizanțului căzut (cu capitala în a treia Roma - Moscova), lua contur, chiar în acest moment importanța fenomenului iurodstvo era mare în mintea oamenilor și a tuturor membrilor societății, de la țar până la ultimul rus. Societatea rusă, remarcându-se prin religiozitatea ei, i-a venerat îngropându-i cu cinste, făcându-le biserici, cinstindu-le moaștele, și creat atmosfera de evlavie populară ce a determinat lumea eclesiastică să-i canonizeze, recunoscându-le sfințenie și autentificându-le, cel puțin o perioadă, nevoința.

Pe de altă parte, puterea statală a acordat atenție prezicerilor și sfaturilor din partea iurodivîi. Deși erau foarte critici cu privire la aspectele morale și în raportul țarilor cu poporul rus, iurodivîi i-au ajutat pe prinții moscoviți să creeze un patriotism rus centrat pe Moscova și au oferit o legătură între realitatea Imperiului Rus din secolul al XIX-lea și mitul Sfintei Rusii. Chiar și în perioada petrină, când, pe de o parte, falșii iurodivîi au creat o împotrivire puternică față de fenomen atât din partea Bisericii cât și din partea autorității statului țarist, totuși, fenomenul iurodstvo nu a încetat să existe. Cu toate acestea, era respins ca fenomen spiritual de absolutistul modern de reglementare stat stabilit prin reformele lui Petru I. În secolul al XVIII-lea, era tratată oficial ca o formă de insubordonare socială în cel mai rău caz și parazitism social

în cel mai bun caz. În secolul al XIX-lea deja, când se poate vedea un reviriment al fenomenului, iurodivîi erau tratați ca bolnavi mintal, supus unui model medical științific de interpretare care privea nebunia sfântă ca pe o patologie.

Totuși, în alte moduri, iurodivîi erau percepuți ca fiind în opoziție cu structura vieții sociale rusești, mai ales cea modernă. Ei duceau viața de rătăcitori, erau de obicei fără adăpost și fără nume și nu aveau familie. Nu manifestau nici o dorință de a se stabili și de a deveni parte a unei structuri sociale definite legal și nici măcar eclesial. Ei stăteau în afara structurii sociale și nu erau pătați de obligații legale sau sociale care pe mulți, inclusiv din lumea bisericească, îi corupeau. În mentalul colectiv rusesc exista interpretarea că orice contact cu structura socială perimată, orice consimțământ la un set de acorduri formulate rațional între indivizi sau instituții era cumva impur, de aceea iurodivîi, prin marea lor libertate atât interioară cât și exterioară, erau percepuți ca incoruptibili și repere de sinceritate. Opoziția sfinților iurodivîi față de legalismul de orice fel și față de structura socială aparent stabilă era foarte apreciată în societatea rusă, vagabondajul lor fizic și spiritual găsindu-și admiratori în orașele rusești unde adeseori erau găzduiți în casele din clasele sociale înalte. Admirația intrinsecă față de iurodivîi s-a reflectat foarte bine în literatura și creația artistică a secolului al XIX, transferul dialecticii tradiționale către societate a nebunilor sfinți ruși conținând implicit și o critică manifestă la adresa principiilor și structurii vieții moderne, care pătrunsese și în Rusia. Nu în ultimul rând, ci mai degrabă ca o pecete harică, lucrarea lor taumaturgică, sfințitoare și în cele din urmă proniatoare susținută de harismele specifice nebunilor pentru Hristos, altoite pe o concepție și viețuire pe deplin hristocentrică, profund chenotică și accentuat misionară, a marcat locul lui iurodivîi în lumea rusă. Popularitatea acestor nevoitori a atras însă, ca în lumea bizantină și chiar mai mult ca aceasta, marasmul unei caraghioase imitații sociale din partea falșilor iurodivîi, pretinși vindecători și pseudo-asceți care a determinat reacția univocă dar și adeseori nediferențiată a autorităților eclesiale ce s-au delimitat treptat de acest fenomen în care, e drept, era foarte dificil de

delimitat autenticii nevoitori iurodivîi de imitatorii lor.

Iurodivîi modern este structurat pe aceleași principii ca iurodivîi vechi, asumarea umilinței, lucrarea harismelor, denunțarea formalismului bisericesc, protestul vădit față de absolutismul statal, ajutorarea semenilor, dar pe de altă parte este și adaptat într-o oarecare măsură societății și regulilor ei. Deși manifestă aceeași detașare față de cele materiale (îmbrăcăminte proastă și câteodată ostentativă, condiții de locuire austere, lipsa de grijă față de igienă), ei sunt mult mai cuviincioși decât predecesorii lor medievali care umblau dezbrăcați aproape complet (Sfântul Vasile Blajenîi era cel mai aproape de prototipul bizantin, purtând doar o cârpă în jurul mijlocului și umblând dezbrăcat și desculț și iarna și vara) și manifestau o violență vădită atunci când considerau că e nevoie de ea. Se poate observa apoi la iurodivîi modern, unde apar și figuri feminine, o atitudine ambivalentă față de puterea statală, de la susținerea ei (vezi cazul nebunelor pentru Hristos de la Diveevo care susțineau puterea țaristă) până la condamnarea ei fățișă (vezi cazul Gavriil Georgianul care a condamnat puterea sovietică atee), criteriul după care erau apărători sau detractori ai puterii laice fiind unul singur: împlinirea sau nu a voii lui Dumnezeu.

Cu toată influența mare de care se bucurau în societatea rusă, și care trezea teamă atât puterii țariste cât și structurilor eclesiastice, iurodivîi ruși au fost fideli Bisericii și nu au avut niciodată tendințe schismatice. Chiar dacă se ridică împotriva autorității eclesiale, ei o fac din interiorul vieții bisericești, condamnând adesea ratarea vocației clericale sau formalismul vieții duhovnicești manifestat în lumea religioasă a rușilor, dar rămânând credincioși fii ai Bisericii. Cu toate că Vechii Credincioși au încercat să și-i asume pe iurodivîi ruși în perioada de după reforma religioasă a patriarhului Nikon, ca protest față de Biserica Rusă pe care ei o considerau decăzută, și ca delimitare de lumea greacă ce era reticentă față de această formă de nevoință, fenomenul iurodstvo nu s-a transformat niciodată în unul schismatic și nici nu a susținut schisma.

Pe de altă parte, tendința unor cercetători de a ridica fenomenul iurodstvo la rang de instituție în societatea rusă nu are fundament

real. Așa cum nu au creat schisme în Biserică, iurodivîi ruși nu au creat revolte în societate și în țară. Atitudinea lor critică față de unii țari sau conducători atei (în epoca sovietică) nu este una de tip revoluționar ci social cu dimensiune spirituală. În vremurile moscovite, iurodivîi aveau acces special la conducători și slujeau lui Dumnezeu doar conform conștiinței lor, care era singura lor lege și singurul canon, sfânta nebunie rusească dezvoltând o dialectică a relației cu statul autocratic și birocratic ca un antipod cultural productiv la potențialul de alienare și violență al acestuia din urmă. Nebunia sfântă avea sens în contextul ideologiei înțelepciunii mesianice a statului pre-petrin și era un paradox al concepției sacramentale pre-moderne.

Fenomenul iurodstvo a fost desigur relevant în toată istoria Rusiei, menținându-se în ciuda diviziunii dintre Rusia veche și cea modernă, păstrând idealul unei raportări conservatoare într-o societate occidentalizată ca cea post-petrină. A renăscut ca practică religioasă și s-a manifestat ca element distinctiv al lumii ruse în arealul cultural al secolului XIX, fiind invocată și evocată de scriitori precum Pușkin și Dostoievski și apoi în secolele XX și XXI de către avangarda intelectuală, de poeții și gânditori dizidenți ruși care se confruntă cu regimul sovietic și de artiștii și scriitorii postmoderni, dar cel mai important, recuperată și afirmată ca și componentă importantă a spiritualității proprii de către Biserica Ortodoxă Rusă.

CAPITOLUL V.

NEBUNIA PENTRU HRISTOS ÎN SPAȚIUL ATHONIT ȘI ÎN CEL GRECESC

V.1. Spiritualitatea greacă și moștenirea bizantină a nebuniei pentru Hristos. Isihasmul de factură populară și nebunia sfântă

Am văzut că în perioada târzie bizantină nebunia pentru Hristos era privită cu reticență atât în mediul laic, de către autoritățile imperiale care urmăreau păstrarea unei anumite ordini sociale, cât și de către autoritatea eclesiastică. Aceasta, în special, manifesta cel puțin rezervă față de manifestările excentrice ale nebunilor pentru Hristos, în virtutea disciplinei canonice și a hotărârilor sinodale, care au combătut vagabondajul mistic și falsa nebunie sfântă ce luase amploare în Bizanțul sfârșitului de prim mileniu. Cu toate acestea, nebunia pentru Hristos își găsește loc în evlavia populară, practicarea acestei asceze aparte nu dispare, și chiar personalitățile lumii bisericești cu autoritate cum era cunoscutul autor de colecții canonice și patriarh antiohian Teodor Balsamon recunosc faptul că, în încercarea de a combate fenomenul imitatorilor bizantini, exista pericolul să fie condamnați autentici nebuni pentru Hristos, cu misiune clară și vocație harică[1049].

Popularitatea practicii *salia* este certificată și de prezența în sinaxare a vieților de sfinți nebuni pentru Hristos (chiar dacă se observă o oarecare evitare a anumitor fragmente din textele vieții lor), cei mai exemplificativi fiind Sfântul Simeon Salos și Sfântul Andrei Salos, Viața lui Simeon scrisă de Leontius de Neapolis fiind consemnată în mai multe manuscrise,

[1049] Teodor Balsamon comentează canonul 60 al Sinodului Trulan, care aparent condamna nebunia pentru Hristos, dar în realitate reglementa o situație complexă și periculoasă, de a delimita autenticii nebuni pentru Hristos de impostorii ce încurajau practici magice și superstițioase sub chipul nebuniei sfinte; vezi comentariile lui Teodor Balsamon la canonul 60 de la Sinodul II Trulan în *PG*, 137, 717 AB.

inclusiv o traducere în georgiană din secolul X[1050], iar la Sfântul Andrei existând peste 10 manuscrise din secolele XIII și XIV care cuprind viața lui. Se poate observa însă în mod clar o încercare a aghiografilor sau celor care au alcătuit colecțiile aghiografice sau liturgice (sinaxare, menologhioane etc.) de a atenua elementele scandaloase și smintitoare din viețile acestora, iar atunci când sunt relatate, sunt explicate sub forma înțelesului lor mistic, fiind asociate cu tema sfântului ascuns sau a nevoințelor ascetice extreme. Este cazul *Vieții lui Marcu*, redată în *Sinaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, în care manifestarea nebuniei sfinte este pusă în umbră de practica ascetică a purtării de lanțuri grele, care la el intraseră efectiv în carne, lucru observat de către oameni după moartea sa[1051], sau al unui nebun pentru Hristos rămas anonim, pomenit de Nichifor Gregoras în *Viața lui Ioan de Heracleia*, despre care Nichifor relatează că umbla aproape gol prin palatele împărătești, și a cărui lucrare acesta o consideră tainică și mistică, accesibilă doar celor care au vedere duhovnicească[1052]. Și mai radicală a fost atitudinea lui Nicon de la Muntele Negru care scriind viața povățuitorului său duhovnicesc, Luca din Anarzarbos, nebun pentru Hristos, a ars manuscrisul atunci când călugării din mănăstirea sa cărora le citise viața lui Luca, s-au arătat smintiți de unele pasaje din ea[1053]. Chiar el însuși a încercat o astfel de nevoință o vreme, supunându-se la un jurământ de tăcere.

O astfel de latură mai puțin obișnuită a nebuniei pentru Hristos, care se manifestă prin tăcere absolută, practicată în anumite momente și de Sfântul Vasile cel Nou din Constantinopol (secolul X)[1054], este întâlnită la un nebun pentru Hristos din această perioadă bizantină târzie, și anume

[1050] Gérard Garrite, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus, Subsidia hagiografica*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 176.

[1051] Vezi viața acestui nevoitor în H. Delehaye (ed.), *Sinaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1902, c. 265-266.

[1052] Despre acest nebun pentru Hristos, Nichifor spune că ,,simula nebunia pentru spectacol, în vreme ce în realitate împlinea lucrarea lui Dumnezeu, lucru care poate fi deosebit numai de către cineva care contemplă nevăzutul"; vezi Vincent Laurent, *La vie de Jean, métropolite d'Heraclée du Pont*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 193.

[1053] Vezi I. Rosenthal-Kamarineea, ,,Symeon Studites, ein hl. Narr", apud I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 207.

[1054] Sfântul Vasile cel Nou, atunci când apare prima dată la Constantinopol, fiind bănuit și anchetat ca posibil spion, refuză orice argumentare păstrând tăcerea absolută.

Chiril Fileotul (secolul XI), care a practicat și el, ca predecesorul său, nebunia pentru Hristos o vreme prin tăcere deplină. Trebuie menționat însă că deși comportamentul lor era total diferit de scandalurile verbale și faptice ale celorlalți nebuni pentru Hristos, în ambele cazuri tăcerea lor, deși părea cuminte, era extrem de provocatoare pentru autoritățile care i-au anchetat, care se simțeau sfidate de o astfel de atitudine.

De altfel, autoritățile laice erau extrem de rezervate în privința nebunilor pentru Hristos, cum este Leonțiu de Strumița, care, ajungând în 1127 în Constantinopol[1055], se prefăcea nebun lucrând duhovnicește, dar acest lucru nu i-a impresionat deloc pe cetățenii din marea capitală bizantină care l-au primit cu bătăi strașnice, semn că nebunia pentru Hristos era deja considerată în secolul XII o practică excentrică. Însuși Leonțiu este chinuit de puternice frământări lăuntrice în legătură cu nevoința pe care o practica, semn că nu avea în mod clar încredințare divină, și cu toate că avea bune intenții de imitare a unor nevoințe ascetice ale nebunilor pentru Hristos (care, de altfel, erau deplin încredințați chiar prin descoperire dumnezeiască de vocația lor) însăși lipsa de convingere a misiunii sale îi face pe contemporani să-l privească cu rezerve. Dacă în cazul lui Leonțiu este vorba de intenții cuvioase și sincere dar fără încredințare dumnezeiască, în cazul unui alt nebun sfânt, pe nume Basilakios din Rhaedestos[1056], atitudinea este mult mai critică, fiind considerat de către mulți contemporani, ca de exemplu Nichita Coniates[1057], ca fiind posedat de duh rău, prin care făcea preziceri, chiar și împăratului[1058]. Aceeași atitudine prudentă față de nebunii

[1055] Vezi Paul Magdalino, ,,The byzantine Holy Man in the Twelfth Century", în Serghei Hackel (coord.), *The Byzantine Saint*, St. Vladimir's Seminary Press, Creswood, New-York, 2001, p. 60.

[1056] Rhaedestos era o cetate bizantină din partea răsăriteană a Traciei vechi, nu departe de Constantinopol, pe malul mării Marmara.

[1057] A se vedea Nichita Choniates, *Historia*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 188-189.

[1058] Un astfel de exemplu este cel relatat de Nichita Choniates care povestește că la un moment dat întâlnirea dintre acest presupus nebun pentru Hristos Basiliakos și împăratul Isaac Angelos, în care Basiliakos îl sfidează total pe împărat, ba chiar îi distruge un tablou al acestuia scoțându-i ochii împăratului din portret și distrugându-l până la urmă cu un toiag. Foarte curios și problematic pentru tema noastră și pentru aprecierea lui Nichita Choniates, care îl vedea ca un impostor posedat, este faptul

pentru Hristos este exprimată de unii autori în operele laice, cum este Kekaumenos, autor al *Strategikon*[1059], un tratat de la sfârșitul secolului XI, care recomandă contemporanilor săi să fie foarte precauți cu cei care se prefac nebuni, fără a-i disprețui pe *saloi*, pentru că au capacitatea să-ți răstoarne sistemul tău de gândire și toată gândirea ta rațională.

Nebunia pentru Hristos este exprimată, atunci când e considerată autentică, nu doar în panoplia eforturilor ascetice, cât mai ales în sfera trăirilor mistice, făcând astfel posibilă asocierea cu marele curent al isihasmului specific vieții athonite din secolul XIV. De altfel, nebunia pentru Hristos în spațiul Muntelui Athos este indisolubil legată de manifestările curentului isihast. Poate părea paradoxal și chiar contradictoriu acest lucru, deoarece isihasmul presupune liniștea interioară, retragerea și accentul pe rugăciunea lui Iisus în detrimentul vieții sociale, adică exact opusul caracteristicilor fenomenului nebuniei pentru Hristos care înseamnă viață în cetate sau cel puțin în comunitate monahală, provocare permanentă, activism social. Cu toate acestea, cercetătorii fenomenului nebuniei pentru Hristos în sfera isihastă athonită cum ar fi Serghei Ivanov sau Kalistos Ware și tangențial, Ioan I. Ică jr., explică acest lucru prin natura profundă a isihasmului privitoare la detașarea de orice lucru material și centrarea vieții duhovnicești pe dobândirea harului Duhului Sfânt. Doar că în timp ce isihaștii realizau aceasta prin retragere, asceză, rugăciunea inimii, nebunii pentru Hristos dobândeau harul prin umilința profundă pe care și-o asumau în urma batjocorii din partea lumii pe care o primeau deplin

că la puțină vreme de la acest eveniment, împăratul Isaac a fost dat jos de pe tron și lipsit de vedere. Nichita Choniates pune împlinirea acestei profeții de netăgăduit pe seama faptului că Basiliakos era posedat și că duhul rău i-a descoperit ce avea să se întâmple cu împăratul; această întâmplare face și mai dificil demersul de a deosebi autenticii nebuni pentru Hristos care aveau ca trăsătură fundamentală darul profeției, de impostorii sau îndrăciții care făceau același lucru dar cu puterea celui rău.

[1059] Kekaumenos se pare că era un general de origine armeană care prin tratatul său amplu *Strategikon* nu oferă doar metode și strategii militare, ci redă și o imagine de ansamblu al modului de gândire și de viață al aristocrației bizantine; a se vedea Paolo Odorico, *Kekaumenos. Conseils et récits d'un gentilhomme byzantin*, Toulouse, Anacharsis, 2015; ,,Nu ar trebui nici să te indignezi nici să bați un salos, oricine ar fi el. Ascultă-l, orice îți spune; nu-l disprețui, pentru că acesta poate să-ți doboare înțelepciunea prin nebunia lui". Vezi Hans-Georg Beck, *Vademecum des Byzantinischen Aristokraten*: *das sogennante Strategikon des Kekaumenos*, apud I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos*, p. 207.

conștienți. De altfel, reprezentanții de seamă a acestui fenomen în spațiul athonit, Sfântul Sava Vatopedinul și Sfântul Maxim Cavsocalivitul, au renunțat la un moment dat la modul excentric de viețuire în detrimentul unei practici isihaste. Ei, de fapt, reprezintă o altă etapă a acestui fenomen în spațiul athonit, care moștenește paradigma bizantină cu specificul propriu al viețuirii athonite din perioada isihastă. Părintele profesor Ioan I. Ică jr. numește această practică reprezentată de Sfântul Sava Vatopedinul și mai ales de Sfântul Maxim Cavsocalivitul isihasm de tip popular[1060], iar Kalistos Ware subliniază remarcabil sinteza între nebunia pentru Hristos și viața isihastă, ambele încununate cu duh profetic și străvăzător[1061].

V.2. Sfinți și nevoitori nebuni pentru Hristos athoniți

V.2.1. Sfântul Nicodim cel nou din Tesalonic (sec. XIII-XIV)[1062]

Dacă în cazul celor doi amintiți mai sus, nebunia pentru Hristos a interferat oarecum cu practicarea isihasmului, în cazul Sfântului Nicodim cel nou din Tesalonic, considerat un isihast rătăcitor, el a adoptat felul de nebunie sfântă după o perioadă trăită după regulile și principiile isihaste.

[1060] Vezi ***, *Sfântul Maxim Arzătorul de colibe isihast și văzător cu Duhul din Sfântul Munte*, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 9: ,,Caracterizat negativ de absența oricărei referiri la metoda psihofizică și de lipsa insistenței pe golirea minții de orice fel de imagini și pe necesitatea unei rugăciuni riguros aniconice, iar pozitiv de prezența la tot pasul a unei intense evlavii față de Maica Domnului, isihasmul „popular" al Sfântului Maxim Cavsocalivitul apare astfel în același timp ca unul iconologic și hristo-mariologic, unind inseparabil în evlavie și rugăciune figura Dumnezeului-Om Iisus și cea a primului om integral îndumnezeit, Preacurata Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu și tron al Treimii".

[1061] Vezi în acest sens studiul: † Kallistos of Diokleia, ,,St Maximos of Kapsokalyvia and Fourteenth-Century Athonite Hesychasm", https://www.myriobiblos.gr/texts/english/wear_maximos.html.

[1062] Pentru viața Sfântului Nicodim cel nou vom folosi ca surse: Δημήτριος Γ. Τσάμης (ed.), *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἁγιολογικὰ ἔργα, Α΄.Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι*, Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Θεσσαλονίκη 1985; Alice-Mary Talbot, ,,Nikodemos, a holy fool in late Byzantine Thessalonike," în Denis Searby (ed.), *Δωρον Ροδοποικιλον: Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist*, Uppsala University Press, Uppsala, 2012, pp. 223–232; de asemenea valorosul volum cu viețile sfinților nebuni pentru Hristos: Ικαρος Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες , «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν…»*, Μορφη Εκδοτικη, Αθήνα, 2008, pp. 151-153; de asemenea în teologia românească studiul: Mihail Mitrea, ,,Philotheos Kokkinos's, *Hypomnēma* on Saint Nikodemos the younger" (*BHG* 2307), în *Theologia Orhtodoxa*, Studia Universitas Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, LXIV (2009), nr. 2, pp. 75-94.

Autorul vieții lui este sfântul patriarh Filotei Kokkinos[1063], care a alcătuit o importantă colecție a sfinților contemporani, mulți din zona Tesalonic[1064], și care a alcătuit viața Sfântului Nicodim pe la anul 1340, când el a ajuns stareț la mănăstirea Philokales[1065] din Tesalonic. Cel mai probabil, Sfântul Filotei Kokkinos a alcătuit viața Sfântului Nicodim pe la anii 1341-1342, și ea este o culegere de mărturii adunate chiar de la contemporanii Sfântului Nicodim, care a fost ucis la anul 1307[1066]. *Hypomnēma* lui Filotei Kokkinos s-a păstrat în două manuscrise: un codice de la Meteora din secolul al XIV-lea, al mănăstirii Schimbării la Față și un codice de la Muntele Athos de la începutul secolului al XVI-lea, al Mănăstirii Sfântul Pantelimon. În ambele codice copiștii precizează termenii ante quem pentru producerea lor. Astfel, pe unul dintre ele, un anume călugăr Athanasios Glabas a scris că a terminat de copiat cartea în mai 1359, cu sprijinul fiului său duhovnicesc, ieromonahul Meletios[1067].

Structura vieții lui Nicodim este una concisă, în ciuda faptului că în general celelalte vieți scrise de Filotei Kokkinos, abundă în amănunte și aprecieri personale. Este structurată pe patru părți: Viața timpurie și peregrinări; Viața monahală la Philokales și lucrarea sa misionară între prostituate; Circumstanțele morții sale și descoperirea moaștelor sale; Trei minuni întâmplate după moartea sfântului și despre biserica construită în cinstea sfântului.

[1063] Sfântul Filotei Kokkinos, stareț la mănăstirea Philokalos din Tesalonic și mănăstirea Marea Lavră din Sfântul Munte Athos, apropiat și susținător al Sfântului Grigorie Palama, a fost patriarh de Constantinopol în perioadele 1354-1355 și 1364-1376, fiind un frecvent apărător al dreptei credințe împotriva tendințelor unioniste bazate pe compromisul dogmatic și interese politice, fapt care i-a adus depunerea din tronul patriarhal și exilul.

[1064] Un important studiu despre opera aghiografică centrată pe zona Tesalonicului a Sfântului Filotei Kokkinos, din care vom cita aici este: Ανδρεασ Κατσακωρρησ, *Φιλοθέου Κοκκίνου, εγκώμια σε Θεσσαλονικείς αγίους. Θεολογική και γραμματολογική προσέγγιση*, Θεσσαλονικη, 2010.

[1065] Mănăstirea închinată Mântuitorului a dispărut în timp. Date despre ea găsim la Raymond Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique*, Institut français d'études byzantines, Paris, 1975; Marcus L. Rautman, „Ignatius of Smolensk and the late byzantine monasteries of Thessaloniki", în *Revue des études byzantines,* XLIX (1991), pp. 143–169.

[1066] A. Κατσακωρρησ, *Φιλοθέου Κοκκίνου*, p. 48.

[1067] M. Mitrea, ,,Philotheos Kokkinos's", p. 77.

Din preambulul vieții, Filotei deja își exprimă admirația față de viața sfântului Nicodim pe care îl numește ascet, simțindu-se obligat să strângă mărturiile despre viața și minunile sale. Obârșia sa este din orașul tesalian Veria, provenind dintr-o familie distinsă, și a fost de tânăr preocupat de viața duhovnicească, aghiograful său, Filotei, menționând că a fost un pelerin preocupat de viața mistică cu puternice accente ascetice (stătea noaptea atârnat de frânghii pentru a spori nevoința și a nu fi biruit de somn) comparându-l cu Avraam și Moise în căutările sale prin lume după patria cerească. Există o frază în prima parte a vieții lui Nicodim care vorbește limpede despre preocupările sale de tip isihast și de experiențele mistice cum ar fi vederea lui Dumnezeu prin har, Filotei spunând că Nicodim, după dobândirea nepătimirii, l-a văzut mistic pe Dumnezeu prin harul ce sălășluia în sufletul său[1068]. Spre sfârșitul vieții, hotărăște să se alăture unei obști monahale, ajungând la mănăstirea Philokales din Tesalonic unde starețul și frații l-au remarcat pentru ascultarea și supunerea sa deplină. Aici începe să-și manifeste însă nebunia sa pentru Hristos, pentru că, deși era pe de o parte foarte smerit și supus, avea alte manifestări ciudate și ceea ce a șocat cel mai mult starețul și obștea era petrecerea sa deasă în oraș în prejma prostituatelor[1069], fapt ce a dus la alungarea sa din mănăstire. Aici aghiograful său aduce o mențiune importantă, aceea că Nicodim dorea să imite pe Cuviosul Vitalie, cel care a avut de asemenea manifestări de nebunie pentru Hristos și care adesea petrecea și el cu prostituatele pentru a le salva sufletele[1070]. Se poate observa preocuparea aghiografului de a respecta paradigma bizantină timpurie a nebuniei pentru Hristos făcând apel la predecesori celebri ai lui Nicodim[1071].

Un alt aspect deosebit de important reliefat în viața lui Nicodim este reacția celor din jur la comportamentul lui Nicodim, descrisă de Filotei ca necunoaștere și neputință de a înțelege lucruri peste măsura lor

[1068] Vezi A.-M. Talbot, „Nikodemos, a holy fool", p. 209; fraza menționată subliniază preocupările mistice ale lui Nicodim: „De aceea a intrat în stăpânirea tainelor divine; el s-a apropiat destul de minunat de muntele impasibilității și L-a văzut mistic pe Dumnezeu prin percepția sufletului său".

[1069] A.-M. Talbot, „Nikodemos, a holy fool", p. 210.

[1070] Despre Vitalie vezi cap. II.

[1071] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 194.

duhovnicească[1072], dar Nicodim dorea mai degrabă să fie anatema pentru frații săi, făcând apel astfel aghiograful la Sfântul apostol Pavel. Pâinea sau milostenia pe care o primea o dădea la prostituate pentru a nu trăi în păcat, dar oamenii nu au înțeles și l-au bănuit de viață imorală trăită cu femeile lucru pe care, în virtutea obiceiului nebunilor pentru Hristos, Nicodim nu s-a străduit defel să-l dezmintă, lăsându-se batjocorit și alungat chiar din mănăstire.

Momentul culminant al nebunie sale pentru Hristos este acela când este chiar surprins de către oameni culcat în patul prostituatelor, în mijlocul lor, ce părea pentru toți o dovadă clară a imoralității sale, și ca urmare l-au atacat cu cuțitele rănindu-l grav, iar el, abia mai respirând, a cerut să fie dus la mănăstirea sa, dar starețul nu l-a primit, atitudine la care Nicodim a reacționat cu aceeași smerenie deplină, fără să se disculpe și fără să arate scopul ascuns și duhovnicesc al faptelor sale smintitoare[1073]. A murit la poarta mănăstirii, având atunci, după mărturia lui Filotei, vreo patruzeci de ani, și a fost îngropat într-un loc lăturalnic, amintind astfel de Sfântul Simeon Salos și Sfântul Andrei Salos care au avut și ei parte de o moarte aparent umilitoare[1074], reliefându-se antinomia celor două planuri, cel omenesc al supremei ignoranțe umane a semenilor și a umilei singurătăți, și cel ceresc al cinstei de care se bucurau marii nevoitori nebuni pentru Hristos la mutarea lor la ceruri. După mutarea la ceruri a sfântului, aghiograful menționează că ucigașii săi au pătimit pentru fapta lor cea rea, fiind prinși de latini, care le-au tăiat mâinile[1075]. La câțiva ani de la înmormântarea trupului sfântului,

[1072] Filotei Kokkinos exprimă limpede principiul care stă la baza înțelegerii nevoinței nebuniei pentru Hristos: cele duhovnicești se descoperă doar celor duhovnicești: ,,Este în stare un suflet neevlavios să recunoască și să-și imagineze ceea ce este mai înalt decât el?" vezi Filotei, *Hypomnēma*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 194.)

[1073] I. Πετρίδησ, *Ἐμπαιζοντες, «Ἡμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 152.

[1074] Sfântul Simeon Salos a murit singur în coliba sa, fiind găsit mort sub rogojini, iar apoi a fost îngropat în cimitirul străinilor, fără nici o ceremonie religioasă, dar înconjurat de coruri îngerești, după mărturia evreului convertit de el, care a auzit prin descoperire dumnezeiască; Sfântul Andrei Salos a murit de asemenea singur, și nici trupul nu i s-a găsit după moarte.

[1075] Probabil Filotei Kokkinos se referă la campania catalană din primăvara anului 1308, care a întreprins și raiduri în jurul Tesalonicului; vezi José Simón Palmer, ,,The *Life* of St. Sabas the Younger as a source for the history of the Catalan Grand Company,", apud M. Mitrea, ,,Philotheos Kokkinos's", p. 87.

oamenii care au venit în zona aceea au simțit mireasmă deosebită (semn al sfințeniei și al prezenței sfintelor moaște) astfel că a fost dezgropat, trupul sfântului Nicodim fiind găsit neputrezit și binemirositor[1076]. Însuși împăratul, care se întâmpla să fie atunci în Tesalonic, a considerat aceasta un semn bun pentru rostul împărăției sale, și, în alai, în frunte cu arhiepiscopul Tesalonicului[1077], au dat cinste sfintelor moaște ale Sfântului Nicodim[1078].

Viața sfântului Nicodim se încheie cu relatarea a trei minuni care s-au întâmplat la mormântul sfântului: vindecarea miraculoasă de paralizie a unui sârb pe nume Gheorghe Karabides, ce venise din Dalmația la Tesalonic, izbăvirea după pocăință a unui bărbat din Adrianopol ce făcea parte din cohorta regală și care s-a îndoit la început de sfințenia lui Nicodim, care a văzut racla cu trupul sfântului ridicându-se singură în fața lui, și izbăvirea din nebunie, tot după pocăință, a unei femei ce furase un dinte din moaștele sfântului Nicodim[1079]. De asemenea, aghiograful relatează faptul că monahii de la mănăstirea Philokales, cu ajutorul unei donații imperiale, au construit o biserică pe locul mormântului sfântului Nicodim, făcând pocăință pentru nedreptatea săvârșită asupra lui, și încheie relatarea vieții sfântului cu implorarea mijlocirii acestuia pentru el înaintea tronului Preasfintei Treimi[1080].

Viața Sfântului Nicodim din Tesalonic, nebun pentru Hristos, ne relevă câteva elemente fundamentale pentru înțelegerea evoluției fenomenului nebuniei pentru Hristos în spațiul athonit, în lumea greacă și în atmosfera isihastă a secolului XIV. În primul rând, manifestările nebunilor pentru Hristos din această perioadă sunt mult mai temperate decât cele ale predecesorilor din perioada medie bizantină și se manifestă, cu preponderență, în spațiul monahal, cu scopul dobândirii smereniei, a ascunderii virtuților. În felul acesta nebunia pentru Hristos se întoarce

[1076] M. Mitrea, ,,Philotheos Kokkinos's", p. 87.
[1077] Cel mai probabil este vorba despre mitropolitul Ieremia de Tesalonic; vezi George T. Dennis, „The late Byzantine Metropolitans of Thessalonike", în *DOP*, LVII (2003), pp. 255–264.
[1078] I. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες* , *«Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 152.
[1079] Pentru redarea detaliată a acestor minuni așa cum le descrie Filotei Kokkinos, vezi: I. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες, «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 152-153, A. Κατσακωρρησ, *Φιλοθέου Κοκκίνου*, p. 62 și A. -M. Talbot, ,,Nikodemos, a holy fool", pp. 214-215.
[1080] I. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες, «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p.153.

la forma ei liniștită, fără prezență permanentă în spațiul social (Sfântul Nicodim e prezentat în mijlocul prostituatelor din oraș dar el viețuia de fapt la mănăstire) și fără factorul de provocare atât de pregnant din primul mileniu creștin. În al doilea rând, caracterul aparent blasfemator al unor nebuni pentru Hristos este aproape inexistent la cei din perioada târzie bizantină și nu este redat nici un astfel de element în viața lui Nicodim. În al treilea rând, nebunia pentru Hristos are legătură într-un fel sau altul cu practica isihastă, chiar dacă nu în forma ei elevată teologic pe care o vor dezvolta Sfântul Grigorie Sinaitul și Sfântul Grigorie Palama, ci mai ales sub aspectul vieţuirii mistice care este menționată și în viața Sfântului Nicodim. Toate aceste aspecte le vom observa evidențiate și mai mult în viețile, mult mai dezvoltate, ale celorlalți doi nebuni pentru Hristos din perioada isihastă și athonită, Sfântul Sava Vatopedinul (scrisă fiind viața lui tot de către Filotei Kokkinos) și Sfântul Maxim Cavsocalivitul.

V.2.2. Sfântul Sava Vatopedinul, nebun pentru Hristos și isihast[1081]

Paradigma nebuniei pentru Hristos în lumea isihasmului este evidențiată foarte bine prin lucrarea Sfântului Sava Vatopedinul, care exprimă modul în care această nevoință ascetică rară s-a manifestat în spațiul athonit și în contextul curentului isihast. Ea descoperă rolul pe care umilința unei vieți de nebun sfânt și harul câștigat în urma asumării extremei înjosiri de sine, a favorizat experiențe mistice ale luminii necreate și dobândirea vederii prin har a lui Dumnezeu și a îngerilor. Viața acestui mare nevoitor, așa cum vom vedea, relevă două lucruri deosebit de importante pentru înțelegerea fenomenului nebuniei pentru Hristos în spațiul athonit și cel al tradiției grecești din lume, în lumina doctrinei isihaste: în primul rând nebunia pentru Hristos, atunci când este practicată ca urmare a unei chemări dumnezeiești și

[1081] Pentru viața Sfântului Sava Vatopedinul vom folosi ca surse: Δημητρίου Γ. Τσάμη (ed.), Φιλοθέου Κοκκίνου, *Βίος άγίου Σάββα του Νέου*, Θεσσαλονίκη, 1983; Δημητρίου Γ. Τσάμη, *Αγιολογία της Ορθόδοξης Εκκλησίας*, εκδόσεις Π. Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 1999, A. Κατσακωρρησ, *Φιλοθέου Κοκκίνου*, pp. 69-104; I. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες, «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, pp.117-130; în limba română avem traducerea: Sfântul Filothei Kokkinos, *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, trad. de Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, București, 2011.

în scopul dobândirii smereniei, se face cale a dobândirii unor harisme deosebite și experiențe nemijlocite ale harului dumnezeiesc pe care alți nevoitori le dobândeau după ani mulți de eforturi ascetice și rugăciune neîntreruptă; în al doilea rând, nevoința nebuniei pentru Hristos, prin marea smerenie adusă de ea, i-a păzit pe acești nevoitori de ispitele căderilor din mijlocul lumii în care ei se aflau în anumite momente, și pe care alți nevoitori isihaști le evitau cu toată puterea considerând că o viață isihastă de rugăciune este imposibil de dus în mijlocul lumii.

Sfântul Sava se înscrie în linia nebuniei pentru Hristos liniștite, fără provocări și manifestări extreme, manifestându-se mai ales sub forma tăcerii absolute, pe linia Sfântului Chiril Fileotul, sau sub forma unor manifestări nebunești asumate și practicate special pentru a evita cinstirea sa ca om sfânt și pentru dobândirea umilinței care păstrează harul. De asemenea, așa cum vom vedea, nebunia pentru Hristos la Sfântul Sava Vatopedinul, ca și la ceilalți nevoitori isihaști nebuni pentru Hristos, nu se manifestă tot timpul, ci doar în anumite momente și contexte istorice sau spirituale, și este mai mult îndreptată spre sine decât spre semeni, activismul social și eclesial (atât de pregnant prezent la Sfântul Simeon Salos și Sfântul Andrei Salos) fiind pus în umbră de nevoința ascetică și de experiențele mistice ale luminii dumnezeiești necreate.

Dimitriou Tsami, cel care a editat și publicat viața Sfântului Sava Vatopedinul și de altfel operele importante ale Sfântului Filotei Kokkinos, consideră că aceasta este coroana scrierilor lui Filotei și una dintre cele mai valoroase și complexe creații aghiografice din perioada bizantină târzie[1082]. Este un text foarte valoros atât pentru complexitatea și fidelitatea lucrării, autorul fiind un apropiat al sfântului din perioada vatopedină, cât și lumina și lămuririle pe care le aduce asupra fenomenului nebuniei pentru Hristos, mai ales că vin din partea unui ierarh ortodox, foarte bun teolog, isihast la rândul său și aghiograf de valoare, în tradiția bizantină a prețuirii izvoarelor și al adevărului istoric, dar și al înțelegerii sensului meta-istoric și mistic al vieții sfinților.

[1082] Vezi Δημητρίου Γ. Τσάμη, Αγιολογία p. 322. Textul editat de Dimitriou Tsami are la bază codicele publicat în Biblioteca Hagiografica Graeca (*BHG*).

Viața Sfântului Sava a fost scrisă de Filotei atunci când era mitropolit la Heracleea, pe la anii 1349-1350, la puțin timp după trecerea la Domnul a Sfântului Sava (iarna lui 1349 sau începutul lui 1350), într-o perioadă de relativ calm în ceea ce privește problemele și controversele eclesiastice legate de isihasm, deși adepții lui Achindin[1083] încă se manifestau destul de gălăgios. Este cel mai amplu text aghiografic al lui Filotei, care realizează această complexă biografie din dragostea ce o purta Sfântului Sava, mărturisind totodată că a fost nevoit să facă destule abrevieri și prescurtări pentru a nu împovăra prea mult cititorul[1084]. De altfel, Filotei l-a întâlnit și a viețuit împreună cu Sfântul Sava pentru puțină vreme la mănăstirea athonită, atunci când el intrase în monahism în această străveche obște monahală iar Sfântul Sava revenise în mănăstire după douăzeci de ani în care fusese plecat. Evenimentele miraculoase din viața Sfântului Sava la care a fost martor l-au determinat pe Filotei să se apropie de persoana sfântului care i-a descoperit taine suprafirești, cum este momentul unui praznic al Schimbării la Față când Sfântul Sava îi mijlocește tânărului monah Filotei vederea luminii necreate și taina teofanică a comuniunii cu harul dumnezeiesc[1085].

O sursă importantă pentru Filotei în scrierea vieții Sfântului Sava au fost mărturiile personale pe care le-a cules de la frații de nevoință, ba chiar și de la cei care l-au cunoscut în timpul peregrinărilor sale în Țara Sfântă, având grijă să culeagă informații de la cei care i-au cunoscut bine viața și sunt demni de încredere. Principala sursă de informație o va primi însă de la un călugăr care inițial nu era de acord cu practicile Sfântului Sava dar care ulterior, când l-a cunoscut mai bine, i-a devenit un dedicat

[1083] Grigorie Achindin, alături de Varlaam de Calabria și Nichifor Gregoras erau combatanți împotriva doctrinei isihaste mărturisite de Sfântul Grigorie Palama și Sfântul Grigorie Sinaitul, învățătură isihastă la care s-au alăturat și Filotei Kokkinos și chiar și Sfântul Sava Vatopedinul și Sfântul Maxim Cavsocalivitul; pentru importanța doctrinei isihaste și controversa isihastă în general vezi Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006.

[1084] *Άγιος Σάββας ο Βατοπαιδινός*, https://www.vatopedi.gr/i-moni/thia-latria/vatopedini-agii-monachikos-vios-i-m-vatopediou/agios-savvas-o-vatopedinos-meros-v/.

[1085] Δ. Γ. Τσάμη, *Αγιολογία*, p. 288.

ucenic, povestindu-i apoi lui Filotei multe experiențe duhovnicești pe care le-a avut în preajma marelui nevoitor[1086].

Popularitatea Vieții Sfântului Sava se relevă din faptul că s-au păstrat în opt codice de bază, majoritatea din Sfântul Munte Athos (Vatopedu, Sfântul Pantelimon, Marea Lavră)[1087], și se constituie într-o importantă mărturie nu doar despre viața Sfântului Sava, ca isihast și nebun pentru Hristos, ci și despre mișcarea isihastă și adversarii ei din perioada aceea, precum și despre atmosfera spirituală a Salonicului mijlocului secolului al XIV-lea.

Pentru studiul nostru vom prezenta sumar elementele principale biografice ale Sfântului Sava, urmând să ne axăm analiza asupra manifestărilor de nebun pentru Hristos ale sfântului, ca să înțelegem în ce fel și în ce context și-a manifestat această parte a personalității sale duhovnicești, cum a îmbinat Sfântul Sava nebunia sfântă cu practica isihastă și nu în ultimul rând cum percepea Sfântul Sava nevoința pe care și-a asumat-o.

Sfântul Sava, ca mirean Stefanos, s-a născut în 1283 la Salonic, din părinți cu origini nobile, care, pe lângă educația creștină, i-au oferit și o bună pregătire laică în domeniul gramaticii și a filosofiei. Dorința după o viață duhovnicească l-a făcut să părăsească casa părintească la 18 ani, ajungând la Sfântul Munte Athos, sub ascultarea unui aspru bătrân pe teritoriul mănăstirii Vatoped. Se remarcă nu doar prin viața virtuoasă și desăvârșita ascultare dar mai ales prin jurământul tăcerii pe care l-a pus, fiind astfel întrezărite primele forme de manifestare a nebunie sale pentru Hristos, care, așa cum am remarcat, la unii nevoitori s-a manifestat nu prin comportament scandalos ci printr-o tăcere deplină care pentru mulți putea părea sfidătoare. După ce primește călugăria cu numele de Sava, el evită cu putere preoția, fugind chiar în ziua hotărâtă pentru hirotonia sa, iar după aceea se întoarce la bătrânul său cerând iertare cu lacrimi[1088]. Ca urmare a raidurilor catalane din 1307 și 1308[1089], monahii de

[1086] Δ. Γ. Τσάμη, *Αγιολογία*, p. 289.
[1087] *Άγιος Σάββας ο Βατοπαιδινός.*
[1088] Ι. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες, «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 119.
[1089] Aceste incursiuni ale mercenarilor catalani, care au fost angajați în 1302 chiar de împăratul Andronic al II-lea, au distrus multe mănăstiri, au furat odoare de preț, au

la chilia unde el vieţuia împreună cu părintele său duhovnicesc părăsesc Athosul (se pare îndemnaţi chiar de împăratul care a trimis scrisori de avertizare monahilor din Athos[1090]) ajungând la o mănăstire din Salonic. S-au creat două tabere[1091], o parte care doreau să rămână la Athos, iar o altă parte, în care s-a încadrat şi părintele său duhovnicesc, care au socotit că atunci trebuie să urmeze exemplul apostolului Pavel, care a fugit şi el din Damasc[1092], Sava rămânând o vreme în urmă pentru a-şi pregăti cărţile pe care dorea să le ia cu el.[1093] Separarea de părintele său duhovnicesc (lângă care nu mai vieţuia), insistenţele părinţilor săi, care acum îl căutau, iminenta apropiere a cunoştinţelor din lume care puteau să-i influenţeze intensele nevoinţe duhovniceşti, blocarea drumului spre Tesalonic de către invadatori, dar mai ales încredinţarea dumnezeiască primită în urma rugăciunilor[1094], l-au determinat pe Sava să peregrineze către Ţara Sfântă, vizitând şi insulele Lemnos, Lesbos, Hios, Efes, Patmos şi Cipru.

Sosirea sa în Cipru coincide cu o altă etapă din viaţa Sfântului Sava, în care nebunia pentru Hristos se va manifesta vădit, dar după ce se încredinţează lui Dumnezeu, mulţumindu-i pentru darul îndumnezeirii şi al nepătimirii pe care le simţea că lucrează în fiinţa sa[1095]. Făgăduieşte

torturat şi ucis monahi. Angajaţi de împărat ca să lupte împotriva turcilor, catalanii, în număr de aproximativ 6.500 de luptători mercenari, conduşi de Roger de Flor, au devastat Bizanţul, iar după uciderea liderului lor au jefuit timp de doi ani Tracia şi Macedonia şi inclusiv Muntele Athos, cerând chiar în 1313 ducatul Atenei.

[1090] I. Πετρίδησ, *Ἐμπαιζοντες, «Ἡμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 119.

[1091] Sfântul Filothei Kokkinos, *Viaţa Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 43.

[1092] Vezi II Corinteni, cap. 11.

[1093] A. Κατσακωρρησ, *Φιλοθέου Κοκκίνου*, p. 76.

[1094] Ca tot ce a făcut în viaţa sa, Sfântul Sava a aşteptat să vadă sau să i se descopere care este voia Domnului; vezi Sfântul Filothei Kokkinos, *Viaţa Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 49: ,,Şi punând înainte, drept mijlocitoare, rugăciunea Stareţului său, privea doar la Dumnezeu. În urma rugăciunilor stăruitoare şi a lacrimilor fierbinţi, a simţit izvorând din el o veselie şi o luminare dumnezeiască. De parcă cineva i-ar fi vorbit în taina inimii sale: «Dacă vrei să cumperi acel mărgăritar de mult preţ, îţi poruncesc să vii la Ierusalim»".

[1095] Sfântul Filothei Kokkinos, *Viaţa Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, pp. 50-51: ,,îmi dăruieşte, cu mai bună pregătire, îndumnezeirea, pe care mi-am închipuit atunci în Rai că o voi primi înainte de vreme [...] iar trupul meu, fiindcă este mort şi nu mai trăiesc în trup, îl încredinţez cu totul Ţie, atât cât îmi va fi cu putinţă ca om, Stăpânul meu".

lui Dumnezeu să păstreze tăcerea deplină[1096] chiar dacă acest lucru va fi socotit de către cei din jur o formă de pierdere a minții pentru el. Mai mult decât atât, a lepădat toate, a umblat aproape gol, ca nebunii pentru Hristos din Bizanțul timpuriu, și a apărut adesea în cetăți, sate și orașe, la piețe sau târguri, respectând astfel paradigma nebuniei pentru Hristos consacrată în spațiul bizantin[1097]. Interesantă este evaluarea pe care Filotei o face ca aghiograf nevoinței lui Sava, pentru că el susține că aici, în Cipru, Sfântul Sava nu face altceva decât să-și manifeste public fericita nebunie pe care de fapt o dobândise ca dar dinainte[1098], și poate face acest lucru pentru că avea nepătimirea și starea de îndumnezeire care îl făcea stăpân peste patimi[1099].

Sunt trei episoade principale din perioada vieții sale în Cipru care relevă manifestarea nebuniei sale pentru Hristos. Primul este prilejuit de o femeie care privea admirativ spre trupul tânărului monah Sava, lucru pe care sfântul l-a simțit și imediat s-a aruncat într-un bazin din apropiere plin de noroi și viermi[1100]. Al doilea este legat de întâlnirea cu un nobil italian care văzându-l pe Sava i s-a părut că ar fi un spion și l-a interogat. Având jurământul tăcerii Sava nu i-a răspuns nimic, ci doar i-a lovit cu toiagul din mâna sa pălăria de pe capul infatuatului italian și a trântit-o la pământ, fapt care a dus la crunte bătăi din partea oamenilor italianului, din mâinile cărora a scăpat doar la intervențiile comunității ortodoxe din oraș[1101]. Nu putem să nu facem paralela cu episodul din viața Sfântului Vasile cel Nou, nebun pentru Hristos din Constantinopol

[1096] Sfântul Filothei Kokkinos, *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 52: ,,Voi pune frâu limbii mele și nu voi mai vorbi. Voi ține cuvântul înlăuntrul meu numai de dragul Tău și voi vorbi lăuntric numai cu Tine".

[1097] Sfântul Filothei Kokkinos, *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 57: ,,Străbătea orașele și satele de acolo gol, fără casă, fără acoperământ, cu desăvârșire necunoscut, tăcut, străin în țară străină, fără prieten".

[1098] Α. Κατσακωρρησ, *Φιλοθέου Κοκκίνου*, p. 78.

[1099] Sfântul Filothei Kokkinos, *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 60: ,,Și încă mai mult, a primit stăpânire mai presus de fire peste însăși firea sa, astfel încât să nu se plece nici chiar nevoilor ei. Se asemăna cu un împărat împodobit cu puterea Stăpânului Hristos, Cel Care S-a îmbrăcat cu firea omenească și i-a dăruit slava Sa și îndumnezeirea".

[1100] În unele variante ale vieții sale, aghiograful Filotei susține că femeia ar fi exclamat cu voce tare: ,,Ce trup frumos"; vezi Ι. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντεσ, «Ήμεῖσ μωροί διά Χριστόν»*, p. 121.

[1101] Α. Κατσακωρρησ, *Φιλοθέου Κοκκίνου*, pp. 78-79.

în secolul X, care și el, având jurământul tăcerii, a fost perceput la intrarea sa în Constantinopol ca spion și bătut crunt[1102]. Al treilea moment aparte în care se manifestă ca nebun pentru Hristos în Cipru este intrarea sa într-o mănăstire catolică (cu monahi italieni) la momentul prânzului, trecând brusc prin mijlocul lor fără să spună absolut nimic, gest care a fost interpretat de aceștia ca o sfidare și l-au bătut, apoi l-au aruncat în stradă plin de sânge[1103]. Sfântul Filotei consideră, și din dialogurile avute ulterior cu Sava, că acesta nutrea o sete nestăvilită pentru suferința mucenicească[1104] din dragoste pentru Hristos, fapt care poate explica fapta aparent sfidătoare făcută în mănăstirea catolică. De fapt nebunia pentru Hristos este definită de părinții Bisericii ca mucenicie auto-asumată, nebunia pentru Hristos suplinind lipsa condiției martirice din primele veacuri. Pe de altă parte, o altă dimensiune a nebuniei pentru Hristos în general se relevă aici: descoperirea și condamnarea fariseismului creștin, manifestat în viața pseudo-creștinilor și a monahilor, care și-au ratat vocația prin a se complace într-un ritualism sec și fără dimensiune autentic hristică[1105].

Mucenicia liber asumată prin manifestarea nebuniei pentru Hristos l-a dus pe Sava în pragul morții din pricina bătăilor primite. Acum va primi mângâiere dumnezeiască, semn că Dumnezeu a primit nevoința sa, și îi trimite experiența vederii luminii necreate care îl învăluie și creează în ființa lui Sava o Înviere[1106]. Acest episod este de o deosebită valoare

[1102] Vezi subcapitol III.3.3.3.

[1103] A. Κατσακωρρησ, *Φιλοθέου Κοκκίνου*, pp. 82-83.

[1104] Sfântul Filothei Kokkinos, *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 81: ,,Marele Sava, precum am arătat mai înainte, de multă vreme tânjea după mucenicie și înseta să bea paharul Stăpânului".

[1105] Sfântul Filothei Kokkinos, *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 77: ,,A intrat, așadar, făclia discernământului în acea adunare a fățarnicilor. Scopul său era să vadă educația și nevoința pe care o săvârșeau cei ce locuiau acolo, așa cum ne-a spus el însuși mai târziu".

[1106] Sfântul Filothei Kokkinos, *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 83: ,,O revărsare îmbelșugată de lumină s-a pogorât din cer. « Ce strălucire și ce dulceață nespusă avea acea lumină!», va spune el însuși mai târziu. Mai întâi i-a luminat și i-a îndulcit într-un chip de negrăit mintea stăpânitoare. Apoi i-a vindecat una câte una toate simțurile și mădularele trupului, încât nu a mai rămas nici urmă de rană. I-a îmbrăcat trupul cu o putere mai presus decât cea dintâi și l-a înviat din morți. Această înviere a fost atât de neobișnuită și atât de plină de slavă, încât prin acea strălucire mai presus de fire i s-a dat încă de pe acum arvuna viitoarei moșteniri și a Harului".

pentru a înțelege nebunia pentru Hristos în etapa sa de manifestare isihast-athonită, doar că în timp ce isihaștii clasici primeau experiența vederii luminii necreate după îndelungi nevoințe și interiorizare în rugăciunea neîncetată a inimii, la Sfântul Sava experiența mistică a simțirii și vederii harului ca lumină necreată izvorâtă din ființa Sfintei Treimi vine în urma umilinței extreme pe care el și-a asumat-o. Astfel, putem spune că nebunul pentru Hristos a născut isihastul din Sava, iar nu isihastul a favorizat nebunul pentru Hristos.

O altă dimensiune prezentă mereu în viața nebunilor pentru Hristos, deși nu este exclusiv specifică lor, este războiul nevăzut cu puterea vrăjmașului diavol. Acesta, pizmuindu-l pe alesul nevoitor al lui Hristos, a pornit aproape întreaga cetate asupra lui, încât umilința pe care Sava o căuta ca formă de mucenicie liber asumată va veni în valuri, primind multe bătăi, prigoniri și ocări din partea locuitorilor cetăților cipriote prin care trecea[1107]. Apoi, de la ocări fără măsură este ispitit cu cinstiri din partea multora, fapt care a dus la o nouă faptă demnă de nebunia sfântă, aruncându-se într-o groapă plină de murdărie, dar duhoarea nu se lipește de el. Astfel, pentru a evita cinstea din partea oamenilor, Sfântul Sava se urcă pe o corabie și ajunge la Ierusalim, apoi la o mănăstire din Sinai după care se retrage stând închis într-o peșteră. Urmează o perioadă din viața Sfântului Sava, în care nebunia pentru Hristos se manifestă tot mai puțin, iar experiențele mistice ale luminii dumnezeiești sunt tot mai dese, ele urmând cel mai adesea unor lupte crâncene cu puterile diavolești, după una dintre acele nevăzute confruntări spirituale el având experiența vederii lui Hristos într-o lumină negrăită, experiență care îl va marca profund și despre care va face mărturisire către Sfântul Filotei, aghiograful său.

Ceea ce urmează în viața Sfântului Sava va fi o continuă luptă cu demonii în războiul nevăzut, mângâiat de experiențe ale harului, presărată cu nenumărate miracole pe care le săvârșea prin puterea lui Dumnezeu

[1107] Sfântul Filothei Kokkinos, *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 68: ,,Nu era nimeni din mulțime, nici bărbat, nici femeie, nici copil, nici tânăr, care să nu se poarte foarte obraznic și jignitor față de el. L-au bătut cu pietre, au aruncat în el cu pământ și cu bălegar, apoi au îndrăznit să-i ungă -vai! - cinstita sa față, cea atât de iubită de Sfinții Îngeri".

ce lucra în el. A fugit în permanență din fiecare loc în care era cinstit ca sfânt, și ajunge ca pelerin la Antiohia, Creta, Evia, Atena, Constantinopol, unde singura manifestare a nebuniei pentru Hristos pe care o va mai manifesta a fost tăcerea deplină, și unde, la rugămintea și insistențele patriarhului Isaia și a împăratului Andronic al II-lea Paleologul, a semnat o mărturisire de credință[1108].

Prin voia lui Dumnezeu se întoarce la Athos, la mănăstirea Vatoped, unde va duce o viață tainică, de isihast, fiind un mărturisitor al învățăturii isihaste împotriva lui Akindin. A condus la insistențele aghioriților o delegație la Constantinopol în timpul războiului civil provocat de gruparea zeloților[1109], deși a profețit eșecul acestei solii. Va fi sfătuitor al împăratului Ioan al IV-lea Cantacuzinul, care l-a propus soborului Bisericii ca patriarh pe Sfântul Sava, dar el, în virtutea tradiției sale de umilință, fugind de atâtea ori de preoție, a refuzat și demnitatea de patriarh[1110]. Aici, la Vatoped, îl va cunoaște pe Filotei, cel care va deveni apropiat al său și apoi aghiograful său. Petrece ultimii șase ani din viață la mănăstirea Chora, iar apoi se mută la Domnul în 1349, după ce își prevede sfârșitul, așa cum întâlnim la toți sfinții nebuni pentru Hristos. În octombrie 1840, cu ocazia unor reparații la osuarul mănăstirii, s-au găsit osemintele bine mirositoare ale unui monah pe care obștea l-a numit Sfântul Evdochim (cel care se arată), dar Sfântul Sava, după mărturia părintelui Daniil Katunakiotul, s-a arătat unui părinte Kaliostis din Vatopedu spunându-i că cel pe care îl cinstesc ca Sfântul Evdochim nu se numește așa, ci Sava, fiind vorba, desigur, de el[1111].

Pentru raportarea corectă a fenomenului nebuniei pentru Hristos la isihasmul athonit al secolului XIV, dar și pentru înțelegerea nebuniei

[1108] I. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες, «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 128.

[1109] Era o grupare care se ridica împotriva puterii imperiale și nobiliare, dar ramificațiile mișcării zelotiste din Tesalonic în contextului devastatorului război civil bizantin erau mult mai largi, mergând de fapt până la lupta religioasă între adepții isihasmului reprezentați de Sfântul Grigorie Palama și adversarii lui reprezentați de Varlaam de Calabria și Achindin. Sfântul Sava era un isihast și la momentul războiului civil s-a dorit folosirea autorității sale duhovnicești ca trimis al Muntelui Athos.

[1110] Sfântul Filothei Kokkinos, *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 241.

[1111] Vezi ,,Viața Sfântului Evdochim Vatopedinul", https://doxologia.ro/viata-sfantului-evdochim-vatopedinul.

sfinte în evoluția acestui fenomen în perioada târzie bizantină, mărturia vieții Sfântului Sava Vatopedinul este deosebit de importantă și valoroasă. Pe lângă elementele fundamentale generale ale nebuniei pentru Hristos bizantine sub forma liniștită, monahală, ca asumare a umilinței și dobândirii smereniei, chiar dacă are și manifestări urbane dar lipsite de caracterul provocator și profund scandalos al predecesorilor bizantini sirieni și constantinopolitani, această biografie aduce însă două aspecte foarte importante pentru evaluarea teologică a acestui fenomen: în primul rând, găsim prima mărturie și descriere a unei autoevaluări cât se poate de exigentă după toate criteriile vieții duhovnicești, a nebuniei pentru Hristos pe care însuși Sfântul Sava și-o face la un moment dat; în al doilea rând, găsim o abordare extrem de bine argumentată teologic și în duh patristic a aghiografului Sfântului Sava, care este un ierarh al Bisericii ce exprimă atât tradiția nebuniei sfinte cât și rezervele față de această practică ce s-au acumulat în istoria Bisericii față de această nevoință rară și provocatoare.

Sfântul Sava Vatopedinul se confruntă la un moment dat, probabil în perioada sa cipriotă, cu un puternic război de gânduri din partea vrăjmașului diavol, care îl îndemna să lase nevoința nebuniei pentru Hristos, luptă pe care vicleanul diavol o închipuia bineînțeles ca fiind propriile gânduri ale lui Sava. Gândul care începe să-l macine pe Sava este acela al posibilității înșelării mergând pe o cale neobișnuită, care poate ascunde un gând de slavă deșartă, practicând o nevoință care nu este proprie experienței părinților, și o cale în care tradiția Bisericii în general recunoaște doar doi oameni care au putut să o asume cu adevărat[1112]. Gândul îi spunea să se întoarcă la calea obișnuită și bătătorită a ascultării de un povățuitor duhovnicesc, de viețuirea într-o obște care te ferește de excese și înșelări, și să evite o practică extremă ce se constituie într-o ispită de-a dreapta[1113]. Toată această argumentație[1114] era cu

[1112] Bineînțeles, este vorba despre Sfântul Simeon Salos și de Sfântul Andrei Salos.

[1113] În spiritualitatea monahală ortodoxă părinții identifică în războiul nevăzut cu diavolul ,,ispitele de-a stânga", ce reprezintă patimile obișnuite și grosiere ale firii umane, și ,,ispitele de-a dreapta", mult mai subtile, care sub pretextul unor nevoințe aspre, duc la mândrie și slavă deșartă.

[1114] O redăm aici așa cum este relatată în viața Sfântului Sava, pentru că această argumentație a fost folosită din păcate, fără discernământ, în istoria Bisericii pentru a combate nebunia pentru Hristos din principiu: ,, De ce te chinuiești atât de mult

atât mai periculoasă cu cât era foarte bine ancorată în tradiția duhovnicească patericală din toate punctele de vedere. Gândul care îi venea lui Sava părea nu doar cel al rațiunii firești dar și cel al căii duhovnicești care condamnă întotdeauna extremele ca fiind căile dracilor. Concluzia acestei argumentații teologice perfecte este clară sub forma gândului-îndemn de a renunța la primejdiile fără rost.

Vrăjmașul diavol nu a putut însă, deși l-a atacat cu multă ,,dibăcie teologică" pe Sava, să-l abată de la calea sa deoarece acesta, prin harul lui Dumnezeu, a intuit imediat că toată năvala de gânduri și de argumentație teologică este de fapt o iscusită lucrare a vrăjmașului pentru a-l convinge să abandoneze nebunia pentru Hristos. Vorbind la rândul său cu diavolul, și arătându-i că l-a recunoscut în spatele gândului care se prezenta ca fiind al conștiinței sale eclesiastice, Sfântul Sava îi spune că el nu nesocotește calea părinților ci o urmează cum poate mai bine, aducând ca argument că sunt multe căi de mântuire și că nu părerea oamenilor trebuie să prevaleze ci voia lui Dumnezeu. El însă vine aici cu o precizare care arată profundul său discernământ duhovnicesc, spunând că în timp ce își continuă nevoința nebuniei sfinte, se roagă ca cei care urmează acest drum să nu meargă prea departe[1115].

fără nici un folos?, a început să-i șoptească lui Sava. De ce te nevoiești în fiecare zi să-ți omori cu atâta silă trupul care îți este însoțitor? Nu uita că nu ai primit o astfel de poruncă. Așa cum faci tu, tragi după tine și sufletul tău și îl arunci în prăpastia mândriei. Te silești pe tine peste măsură. Disprețuiești calea obișnuită și iubită de Părinți. Îți deschizi de unul singur un drum ciudat și greu de străbătut. Se știe că un astfel de drum a fost străbătut cu multă nevoință numai de vreo doi oameni, după care au ajuns la bună odihnă. Oare nesocotești cursele diavolești? Nu știi că diavolul, sub pretextul nevoințelor peste putere, a distrus pe mulți din cei netrezvitori, aruncându-i în prăpastia mândriei? Multe sunt chipurile în care ne războiește vrăjmașul de obște. Pe cei pe care nu a putut să-i înșele prin multele lui măiestrii de-a stânga, i-a ademenit înspre cele de-a dreapta ca să-i poată apoi îmbrânci în prăpastie. Dacă vrei să asculți părerea mea, lasă la o parte astfel de primejdii nefolositoare. Du-te repede înapoi la povățuitorul tău, urmează iarăşi prima ta ascultare şi astfel, foarte frumos şi pe calea cea împărătească, Îl vei afla pe Dumnezeu fără să te primejduiești. Încrede-te în rugăciunile părintești și nu te va împiedica cu nimic nici patria, nici rudele, nici cunoscuții, de vreme ce de multă vreme te-ai lepădat de toate acestea și urmărești din tot sufletul tău să placi lui Dumnezeu și să-l odihnești pe starețul tău"; vezi Sfântul Filothei Kokkinos, *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 71.

[1115] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 198.

Evaluând acest episod, nu putem fi aici de acord cu Serghei Ivanov care vede în această ispitire a diavolului o expresie a îndoielii Sfântului Sava de propria sa vocație[1116]. Tocmai redarea acestor gânduri ca vorbe ale vrăjmașului relevă faptul că Sfântul Sava le-a perceput ca o ispită drăcească și nu ca frământări sau căutări existențiale. Discursul nu este deloc filosofic ci cât se poate de teologic și patristic. Ca dovadă că, argumentației teologice a diavolului, Sfântul Sava îi răspunde tot teologic și cât se poate de echilibrat duhovnicește.

Celălalt aspect deosebit de important relevat în viața Sfântului Sava este evaluarea pe care chiar aghiograful său, din poziția sa ierarhică și cu rol eclesiastic de respectare a tradiției patristice și a disciplinei canonice, o face nebuniei pentru Hristos a eroului său. Sfântul Filotei Kokkinos argumentează că nevoința nebuniei pentru Hristos, Sfântul Sava nu și-a luat-o decât după o pregătire profundă duhovnicească[1117], după dobândirea nepătimirii și după încredințarea prin rugăciune despre voia lui Dumnezeu. Sfântul Filotei, ca un bun cunoscător al teologiei patristice face apel la vorba părinților care avertizau pe cei care doreau o astfel de nevoință[1118]. Sfântul Sava îi va mărturisi el însuși lui Filotei că el, ca să nu cadă în înșelare pe această primejdioasă cale, a ales să însoțească nebunia pentru Hristos cu calea tăcerii.

Prin prisma acestor mărturii, a Sfântului Sava de autoevaluare duhovnicească și a Sfântului Filotei Kokkinos, aghiograful său, ca abordare teologică, Viața Sfântului Sava Vatopedinul se constituie nu

[1116] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 198-199.

[1117] Iată ce spune aghiograful Sfântului Sava: ,,Mai sus am arătat că marele Sava ajunsese la măsura să fățărnicească această nebunie a sa nu așa, pur și simplu, la întâmplare și fără discernământ. Mai întâi de toate și-a instruit bine mădularele și simțurile, ca să nu se răzvrătească deloc cele de jos împotriva celor de sus. Apoi, prin acest chip al nebuniei prefăcute și înarmat cu grija cuvenită, s-a grăbit să-și bată joc de înțeleptul întru răutate"; vezi Sfântul Filothei Kokkinos, *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 81.

[1118] Editorii traducerii în limba română a *Vieții Sfântului Sava* fac aici referire la tradiția patristică pe care o și evocă. Sfinții Părinți au păstrat o poziție reținută în privința subiectului nebunilor pentru Hristos. Au știut că această cale este numai pentru ,,vasele alese" şi nu au propus-o ca o cale sigură de mântuire. Aceiași poziție au avut și în privința stâlpnicilor; vezi Sfântul Filothei Kokkinos, *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, p. 82.

doar ca un element important de înțelegere a etapei athonite, cu caracter isihast al nebuniei pentru Hristos, ci și ca un reper fundamental pentru istoria acestui fenomen în ortodoxie.

V.2.3. Sfântul Maxim Cavsocalivitul, nebun pentru Hristos și isihast (sec. XIV)[1119]

Am văzut că nebunia pentru Hristos din perioada bizantină târzie este legată inevitabil de isihasmul athonit. Dar așa cum isihasmul și asceții care îl practicau au fost multă vreme condamnați ca eretici, în general fiind acuzați de mesalianism[1120], așa și manifestările de nebunie pentru Hristos care existau în spațiul athonit erau considerate în unele cercuri eclesiastice, grave abateri de la doctrina și morala creștină. În condamnarea isihaștilor, Nichifor Gregoras îi include și pe nebunii pentru Hristos în sfera a ceea ce el considera practici eretice mesaliene, insistând că are mărturii zilnice care vin din Athos despre călugări care se comportă nebunește și pe care el îi consideră demonizați[1121]. De asemenea Grigorie Akindinos (Achindin), un mare opozant al isihasmului, împotriva căruia am văzut că a acționat și Sfântul Sava Vatopedinul, amintește și el de mulți *călugări măscărici* (*σατυρικοι καί*

[1119] Pentru viața Sfântului Maxim Cavsocalivitul vom folosi ca surse: Euloge Kourilas, François Halkin, *Deux Vies de saint Maxime le Kausokalybe ermite au Mont Athos (XIVe siecle)*, în *Analecta Bollandiana* (*AB*), Bruxelles, LIV (1936), pp. 38-112 ; Ματθαίου Λαγγῆ (ed.), Ὁ Μέγας Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, vol. I, Ἀθῆναι, 1975, pp. 254-277; Ικαρος Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, pp. 24-26; pentru limba română: ***, *Viețile Sfinților pe luna ianuarie*, ed. a II-a, Editura Episcopiei Romanului, Roman, 2001, pp. 227 – 246 și ***, *Sfântul Maxim Arzătorul de colibe isihast și văzător cu Duhul din Sfântul Munte*, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2004.

[1120] Mesalianismul era o doctrină și practică eretică, condamnată la Sinodul III ecumenic de la Efes (431), care, nu se abătea doar moral ci și doctrinar de la învățătura Bisericii. Considerând Botezul ineficient în alungarea diavolului, se dedicau total rugăciunii, trăind din cerșit, pentru a scoate răul din suflet, neglijând viața liturgică a Bisericii. În perioada controverselor legate de isihasm, adepții isihasmului erau adesea catalogați ca mesalieni, pentru accentul pus pe rugăciunea inimii.

[1121] Nichifor Gregoras, *Historiae Byzantinae*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 203: ,,După ce s-au pângărit în depravări de tot felul, ne prostesc spunând că fac acest lucru într-un mod nepătimitor; sunt bolnavi de patimă, însă nu o simt, suferă din pricina lor înșiși și a demonilor care îi posedă, însă nu simt durerea ca și cum ea ar fi măturată de o nebunie malignă".

μοναζοντες), care ar fi fost alungați din Athos și pe care el îi încadrează tot la mesalieni[1122].

Ascet riguros, isihast marcant și nebun pentru Hristos (cel puțin într-o perioadă a vieții sale), Sfântul Maxim Cavsocalivitul a marcat epoca sa prin contribuția deosebită pe care a avut-o la viața duhovnicească athonită, la susținerea ideilor isihaste și nu în ultimul rând prin rolul de povățuitor harismatic pe care l-a manifestat în relație cu personalități mari ale timpului său, fiind căutat de împărați precum Ioan Cantacuzinul sau Ioan Paleologul și de patriarhi precum Calist[1123]. Viața sa a fost consemnată în două manuscrise ale unor contemporani ai săi, de la sfârșitul secolului XIV și în alte două variante de tip panegiric de la începutul secolului XV, alcătuite de Ioannikios Kochilas și Macarie Ieromonahul. În limba română, inclusă în Viețile sfinților încă din prima ediție (îngrijită de mitropolitul Veniamin Costachi în 1812-1813) și preluată până la edițiile noi[1124], a circulat o variantă prescurtată preluată de la Sfântul Nicodim Aghioritul care o publicase în 1803 la Veneția, într-o colecție aghiografică numită *Neon Eklogion*, și de asemenea dialogul mistic între Sfântul Maxim Cavsocalivitul și Sfântul Grigorie Sinaitul publicat de către părintele profesor Dumitru Stăniloae în volumul VIII al Filocaliei românești[1125]. Primele două variante ale vieții Sfântului Maxim Cavsocalivitul au fost editate și publicate în mod academic de François Halkin în *Analectica Bollandiana*, în 1936, cu sprijinul eruditului monah athonit ajuns ulterior ierarh, Evloghios Kurilas care a adus în atenție manuscrise vechi din Muntele Athos[1126].

Kalistos Ware, care a publicat în 1988 un studiu despre personalitatea Sfântului Maxim Mărturisitorul, remarcă diferențele dintre cele două variante, în sensul că prima variantă, scrisă de ieromonahul Nifon, care l-a cunoscut pe Sfântul Maxim Cavsocalivitul și i-a preluat chilia, este

[1122] A. Constantinides Hero (ed.), *Lettters of Gregory Akindynos*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 204.

[1123] E. Kourilas, F. Halkin, *Deux Vies*, p. 38.

[1124] Vezi ***, *Viețile sfinților pe luna ianuarie*, pp. 227-246.

[1125] Teofan, ,,Din viața Cuviosului Părintelui nostru Maxim Cavsocalivitul", în *Filocalia*, vol. VIII, trad., introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2023, pp. 62-63.

[1126] Vezi Ioan I. Ică jr., ,,Argument", în ***, *Sfântul Maxim Arzătorul de colibe*, p. 7.

mai superficial realizată, neșlefuită și destul de confuză ca narațiune. A doua variantă, scrisă de Teofan, egumen al mănăstirii Vatopedu și ulterior mitropolit în Tracia, care l-a cunoscut și el pe Sfântul Maxim, este opera unui erudit care deși se bazează parțial și pe varianta lui Nifon, aduce elemente noi, într-o narațiune cursivă și cu discurs argumentat[1127]. Și Serghei Ivanov, în studiul său despre sfinții nebuni pentru Hristos[1128], remarcă o diferență majoră între cele două variante de Vita, observând că Nifon îi creează lui Maxim o imagine de ascet desăvârșit, fără să menționeze manifestările sale de nebun pentru Hristos din perioada dinaintea venirii la Athos, în timp ce Teofan îl menționează clar ca nebun pentru Hristos, comparându-l cu marele Andrei și remarcând clar că toți îl priveau la un moment dat ca pe un nebun pentru Hristos (σαλον)[1129]. Potrivit reperelor biografice și istorice oferite în viața lui (vizitarea patriarhului Atanasie I, care a fost pe tronul patriarhal în perioadele 1289-1293 și 1303-1309, întâlnirea cu patriarhul Calist, care era în drum spre Serbia, unde a și murit în 1363), Sfântul Maxim Cavsocalivitul a trăit în perioada 1270/1280- 1365/1375. Cert este că Teofan menționează data trecerii în veșnicie, 13 ianuarie, și vârsta pe care a avut-o, 95 de ani[1130].

Ca în cazul Sfântului Sava, în redarea biografiei Sfântului Maxim vom insista mai mult pe aspectele legate de manifestarea nebuniei pentru Hristos, pentru că așa cum am văzut în cazul predecesorului și contemporanului său, în cazul acestor doi isihaști nebunia pentru Hristos nu se manifesta în permanență, ba chiar în a doua parte a vieții lor au renunțat aproape total la aceste manifestări, având mai degrabă viețuire isihastă.

Sfântul Maxim Cavsocalivitul s-a născut în Lampsac, undeva în Asia Mică, din părinți binecredincioși și primind la botez numele de

[1127] † Kallistos Ware, „St. Maximos of Kapsokalyvia and Fourteenth-Century Athonite Hesychasm", în *Kathegetria. Essays presented to Joan Hussey for her 80** Birthday*, Porphyrogenetus, 1988, p. 414; vezi și traducerea studiului în românește în volumul diac. Ioan I. Ică jr. pe care o vom folosi în continuare: † Kallistos Ware, episcopul Diokleei, ,,Sfântul Maxim Kavsokalivitul și isihasmul athonit din secolul XIV", în ***, *Sfântul Maxim Arzătorul de colibe*, pp. 135-171.

[1128] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 204.

[1129] E. Kourilas, F. Halkin, *Deux Vies*, p. 70.

[1130] † Kallistos Ware, ,,Sfântul Maxim Kavsokalivitul", p. 140.

Manuel. Aghiograful său, Teofan, menționează faptul că nu se cunoaște dacă Manuel a primit vreo educație aleasă, dar în schimb a fost remarcat de copil cu o evlavie deosebită față de Maica Domnului, în biserica căreia se ruga adesea[1131]. Fiind un suflet milostiv, ajuta mult pe săraci iar când a ajuns aproape de tinerețe a început ca toate faptele sale bune să le acopere, din smerenie, cu o părută nebunie pe care o vădea chiar și în fața părinților săi[1132]. Sunt așadar două aspecte foarte importante menționate de aghiograful Teofan care se vor dovedi fundamentale pentru personalitatea sfântului: dragostea mare pentru Maica Domnului, care îi va mijloci mai târziu darul rugăciunii inimii, și simularea nebuniei de dragul slujirii lui Hristos. Părinții vor să-l căsătorească, și simțind preocupările sale pentru monahism au vrut de la vârsta de 17 ani să-l așeze în rândul celor cu familie, dar Manuel a fugit îndemnat de cugetul său lăuntric, ajungând pe muntele Ganos, în Tracia, sub ascultarea unui bătrân duhovnicesc[1133]. Atât Teofan cât și Nifon, aghiografii săi, insistă pe chipul acestui duhovnic pe nume Marcu, față de care Maxim (numele său nou de monah), a făcut ascultare[1134].

După trecerea în veșnicie a povățuitorului său, Maxim ajunge în ascultarea unui bătrân duhovnicesc pe muntele Papikion, dar după scurtă vreme pleacă la Constantinopol. Deși aghiograful Nifon poziționează această călătorie a sa după începerea perioadei athonite, relatarea aghiografului Teofan care o menționează în această etapă este mai fidelă realității[1135]. La Constantinopol el își manifestă cele două înclinații pe care le avea din tinerețe, evlavia deosebită față de Maica Domnului și nebunia

---

1131 ***, *Viețile sfinților pe luna ianuarie*, p. 227.

1132 *Viața și conduita, asceza și strălucitele lupte și minuni ale cuviosului și de Dumnezeu purtătorului părintelui nostru Maxim care-și ardea coliba din Sfântul Munte Athos. Facerea și osteneala lui Teofan mitropolitul Perithorionului, fost egumen al mănăstirii Vatopedului*, (o vom nota *Viața și conduita, Teofan*) în ***, *Sfântul Maxim Arzătorul de colibe*, p. 16: ,,s-a dezbrăcat de hainele lui și s-a acoperit cu haine sărmane și înțepenit în frig tremura. De asemenea în ascuns dăruia celor flămânzi pâini cu bogăție, dar se ascundea de părinți și de toți ca un ieșit din minți (exechos); iar virtutea acestui bărbat le-a rămas ascunsă".

1133 *Viața și conduita, Teofan*, p. 17.

1134 † Kallistos Ware, ,,Sfântul Maxim Kavsokalivitul", pp. 141-142.

1135 Sorin-Gabriel Pomană, ,,Sfântul Maxim Kavsokalivitul - doritorul de isihie din veacul al XIV-lea", în *Îndrumător bisericesc pe anul 2022*, Editura Andreiana, Sibiu, 2022, p. 204.

pentru Hristos[1136]. Răspândindu-se faima că e om cu viață sfântă a fost chemat de însuși împăratul Andronic II Paleolog, iar patriarhul Atanasie a încercat să-l convingă să intre într-o obște monahală din Constantinopol dar nu a reușit să-l convingă iar Maxim, după o peregrinare la Tesalonic pentru a se închina la moaștele Sfântului Dimitrie pleacă în Sfântul Munte, ajungând la mănăstirea Marea Lavră[1137].

Urmează pentru monahul Maxim o nouă etapă în viața sa duhovnicească, în care revelațiile dumnezeiești, descoperirile minunate și harismele suprafirești pe care el le va primi, le va ascunde în continuare sub masca nebuniei, deși acest lucru l-a practicat într-o formă mult mai moderată față de precursorii bizantini sirieni și din Constantinopol, ca dovadă că a fost pus în ascultarea de *horologos* (bătea toaca și trăgea clopotul la anumite ceasuri ale nopții). Un moment deosebit care îi va marca viața va fi descoperirea și chemarea Maicii Domnului, care, în vedenie, îi cere să urce pe vârful Athonului, pentru a se împărtăși de harul dumnezeiesc[1138]. Precauția sa la descoperirea dumnezeiască ni-l prezintă pe Maxim ca pe un ascet deja experimentat, cu discernământ duhovnicesc care nu primește ușor vedenii știind că pot fi înșelăciuni drăcești. Lumina dumnezeiască de care s-a împărtășit prin mijlocirea Maicii Domnului și pâinea cerească primită în dar au fost semnele văzute ale comuniuni cu harul care va fi o permanentă stare a sa, și tot la povața Maicii Domnului va începe o viețuire pustnicească pe versanții din jurul vârfului Athon, iar apoi începe o viețuire nomadă[1139].

Etapa în care Maxim trăiește ca un pelerin prin Athos, care a durat zece ani, mutându-se dintr-un loc în altul, dar păstrând izolarea și

[1136] *Viața și conduita*, *Teofan*, pp. 19-20: ,,Din pricina contemplării lui extatice li se părea tuturor ca un ieșit din minți [*exechos*], el însuși prefacându-se așa și plăsmuind o vorbire de nebun, ca și acel foarte mare Andrei cel nebun pentru Hristos. De aceea toți bănuiau că Maxim este ca acela prefăcându-se nebun pentru Domnul, iar printr-o minune îl aveau și vedeau mai mult decât un smintit și un nebun *[salon kai moroii].*

[1137] ***, *Viețile sfinților pe luna ianuarie*, p. 229.

[1138] *Viața și conduita*, *Teofan*, p. 28: ,,De aceea Născătoarea de Dumnezeu cu Domnul în brațe i s-a arătat în somn și i-a zis: «Vino și urmează-mi, preacredinciosule Maxime, în urcușul acestui Athos ca să iei după dorința ta tăblițele harului»".

[1139] Potrivit unei tradiții athonite, Sfântul Maxim a viețuit o vreme în pustia numită Kavsocalivia, o zonă greu accesibilă din Sfântul Munte dar foarte prielnică pustniciei.

pustnicia, coincide cu o altă etapă din viața lui în care se manifesta nebunia pentru Hristos, pentru că obișnuia să ardă colibele în care viețuia pentru perioade scurte iar apoi se muta în alt loc, ceea ce i-a adus și supranumele de Cavsocalivitul (arzător de colibe)[1140]. Descoperirea dumnezeiască pe care a primit-o pe vârful Athonului a împărtășit-o unui bătrân duhovnic pe Karmalion, care l-a considerat înșelat, lucru ce s-a răspândit și la alți nevoitori, care îl respingeau, dar el se bucura de aceasta[1141], nu căuta să se disculpe ci dimpotrivă, se purta ca un nebun, ,,ca să piară din el dorința trufașă de a plăcea oamenilor''[1142]. Pe de altă parte, Teofan, în biografia pe care o face Sfântului Maxim, menționează că în această perioadă Sfântul Maxim se întâlnea cu mari asceți și isihaști ai Athosului[1143], și aceștia, înțelegând din convorbirile cu el înălțimea sa duhovnicească, nu l-au mai numit înșelat și rătăcit ci luminător prea-luminos[1144], confirmându-se încă o dată paradigma lui salos, care deși era hulit și considerat nebun sau posedat de către lume, existau câteva persoane apropiate care le cunoșteau taina vieții lor sfinte. În schimb, celălalt biograf al vieții sale, Nifon, accentuează râvna lui Maxim pentru dreapta credință, menționând o întâmplare în care Sfântul Maxim a cunoscut cu duhul că un mirean care venise în Athos era adept al lui Achindin și nu a vrut să-l primească[1145].

[1140] *Viața și conduita, Teofan*, p. 32: ,,Din această pricină nici nu locuia într-un singur loc al Athosului, cum fac cei mai mulți locuind în chilii de isihaști, ci se muta din loc în loc ca un înșelat/rătăcit; și cum își încropea niște chilii, îndată le și ardea în foc, un lucru străin pentru monahi și încă mai străin pentru oameni''.

[1141] Bucuria venită din umilință și batjocură este o trăsătură fundamentală a nebunilor pentru Hristos. Smerenia era ținta oricărui ascet, dar nebunii pentru Hristos nu se mulțumeau să primească cu umilință înjosirile ci le căutau ei înșiși.

[1142] *Viața și conduita, Teofan,* p. 32: ,,Şi când vorbea cu cineva se prefăcea aşa mereu ca un înşelat şi un nebun, ca să facă să piară din el trufaşa dorinţă de a plăcea oamenilor şi părerea de sine şi să sădească în locul ei smerita cugetare care păzeşte harul Duhului''.

[1143] Teofan face referință aici: ,,la Gherontie de la Vulevteria, la Corneliu din părțile chiliei Sfântul Mamas, la Auxentie și Isaia, și la sfântul și minunatul Macarie de pe insula Sfântul Hristofor, dar și la preaînvățatul Grigorie din Strava Lankada care a fost hrănit de înger cu pâine cerească, la cel ce ședea în mănăstirea lui Dorotei şi în Levka, precum şi la sfinţii bătrâni care erau și se nevoiau în isihie în locul numit Melana, la acela de la Sfântul Mamas și la Gherontie, la Teodul, la Iacob cel supranumit Marulis, la un alt Iacob din Trapezunt, la acel sfânt Clement și la Galaction, isihaștii, la Marcu acela cel Simplu și minunat și la alți mulți bătrâni''; vezi *Viața și conduita, Teofan*, pp. 34-35.

[1144] *Viața și conduita, Teofan*, p. 35-36.

[1145] *Viața și conduita cuviosului Părintelui nostru Maxim Athonitul zis și Arzătorul de colibe*

De asemenea, Sfântul Maxim a refuzat să intre la ascetul Marcu pe care îl vizita pentru că era la el un monah mesalian[1146]. Prin această atitudine se reîntărește ideea paradigmatică din fenomenul nebuniei pentru Hristos că nebunii pentru Hristos au fost mărturisitori ai dreptei credințe și niciodată nu au manifestat tendințe eretice sau schismatice.

Momentul în care Sfântul Maxim Cavsocalivitul renunță la nebunia pentru Hristos pentru o viață specifică asceților isihaști este întâlnirea cu Sfântul Grigorie Sinaitul, care sosise în Sfântul Munte și care era căutat de mulți nevoitori ce țințeau spre o viață duhovnicească mai înaltă, dincolo de îndatoririle obișnuite ale vieții monahale. Auzind despre ascetul Maxim, încă numit de mulți înșelat și nebun, dar prețuit ca om sfânt de alții (mult mai puțini), Sfântul Grigorie și-a dorit să îl cunoască, iar această întâlnire a prilejuit una dintre cele mai frumoase convorbiri teologice despre lucrarea harului în inimă, despre lumina dumnezeiască necreată și despre însușirile adevăratei comuniuni cu Dumnezeu și semnele înșelării și a falselor trăiri spirituale. Această convorbire, în ale cărei detalii legate de doctrina isihastă nu intrăm aici pentru că nu face obiectul temei noastre, relevă un aspect foarte important pentru înțelegerea fenomenului nebuniei pentru Hristos, și în mod special al perioadei în care această nevoință s-a întrepătruns cu practica isihastă. Nebunii pentru Hristos nu erau teologi, majoritatea nu aveau deloc studii, dar dețineau o cunoaștere harismatică, cea a experienței, în virtutea căreia puteau să descopere taine înalte pe care alți teologi ale isihasmului le descriau nu doar în urma experienței proprii, ci și în lumina tradiției patristice pe care o cunoșteau bine prin studiul lor. Astfel teologii

[Kavsokalivitul] scrisă de cuviosul părintele nostru Nifon ieromonahul, (o vom nota *Viața și conduita, Nifon*), în ***, *Sfântul Maxim Arzătorul de colibe*, p. 87: ,,Au venit odată niște monahi cu un mirean. Și înainte să se apropie ei de cuviosul, încă pe când erau ei departe, a grăit bătrânul mireanului zicând: «Ești akindynist. Stai departe, fiindcă nu suport apropierea ta și duhoarea vorbirii cu tine!» Și iarăși au venit alți monahi și cunoscându-1 pe unul i-a grăit de departe: «Ești akindynist și tu. Stai departe! Nu te apropia aici!». Așa-i cunoștea pe fiecare în parte ce era și ce gândea".

[1146] *Viața și conduita, Nifon*, p. 91: ,,Odată cuviosul s-a dus la un monah cu numele Marcu și a găsit acolo un alt monah. Și văzându-1 de departe a grăit: «Ce face aici necredinciosul acesta?», fiindcă acesta era eretic mesalian [bogomil]. «Nu suport să-l văd». Și marele [Maxim] s-a întors să fugă. Și, văzând acestea, Marcu l-a izgonit pe necredincios, iar atunci părintele s-a întors la Marcu.

isihasmului își confruntau experiențele duhovnicești cu cele ale asceților trăitori dinaintea lor și care le-au descris, pe când nevoitorii isihaști nebuni pentru Hristos își confruntau trăirile lor cu propria conștiință. Cu atât mai valoroasă este mărturia în acest caz a Sfântului Grigorie Sinaitul, cu cât încredințarea descoperirilor dumnezeiești a venit din ambele părți. Sfântul Grigorie confruntă experiența lui Maxim în legătură cu tradiția și doctrina isihastă, iar Sfântul Maxim răspunde Sfântului Grigorie descoperindu-i din experiența proprie semnele adevăratei uniri harice cu Dumnezeu.

Interesant este faptul că la întâlnirea lor Sfântul Maxim nu își descoperă de la început dimensiunea isihastă a personalității sale, ci preferă să afișeze vădit și verbal *salia* spunându-i: ,,Iartă-mă părinte, sunt un înșelat, rătăcit (*peplamenos eimi*)"[1147]. În volumul său despre sfinții nebuni pentru Hristos, Serghei Ivanov redă astfel cuvintele lui Maxim: ,,Iartă-mă părinte, nu sunt în toate mințile"[1148]. Răspunsul Sfântului Grigorie descoperă înțelepciunea sa, intuind că nebunia lui Maxim este prefăcută și cerându-i[1149] să le descopere pentru folos viețuirea sa, precum și taina rugăciunii minții pe care Sfântul Maxim o mărturisește că o are din copilărie ca dar al Maicii Domnului, pe care o iubea atât de mult. În urma convorbirii cu Sfântul Maxim, Sfântul Grigorie Sinaitul, minunându-se de acuratețea duhovnicească și de veridicitatea experiențelor sale duhovnicești, îi cere Sfântului Maxim să renunțe la nebunia pentru Hristos pentru a fi mai de folos semenilor prin povățuire duhovnicească, făcând apel la cuvântul Sfântului Isaac Sirul[1150]. Acesta este momentul hotărâtor în care Sfântul Maxim renunță la obiceiul său de a-și arde colibele și se statornicește timp de 14 ani într-o chilie închinată Maicii Domnului, devenind un înțelept povățuitor, căutat nu doar de monahii din Sfântul Munte ci și de împărații Ioan al V-lea Paleolog și

[1147] *Viața și conduita, Teofan*, p. 39.
[1148] Vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 204.
[1149] *Viața și conduita, Teofan*, p. 39: ,,Lasă acum. Spune pentru Dumnezeu virtutea ta, ca să ne luminezi, ca să ne zidim unii pe alții spre virtute prin harul lui Hristos".
[1150] *Viața și conduita, Teofan*, p. 45: ,,O, încetează de acum, rogu-te, să-ți mai arzi chilia, ci așa cum spune înțeleptul Isaac cel Sirian de neam, adună-te pe tine însuți într-un loc și șezi în el ca să aduci rod mai mult şi să-i folosești pe mulți ca unul foarte iscusit".

Ioan al VI-lea Cantacuzinul[1151], precum și de patriarhul Calist care se afla în drum spre Serbia unde a și murit[1152].

Ca toți sfinții nebuni pentru Hristos și Sfântul Maxim Cavsocalivitul era înzestrat cu multe harisme, pe lângă cele ale străvederii și înaintevederii despre care am pomenit, avea darul alungării demonilor, a vindecării bolnavilor, precum și daruri suprafirești mai rar întâlnite ca cel al deplasării prin văzduh, minune pe care Teofan, aghiograful său, a văzut-o el însuși și pe care o povestește[1153].

După perioada de viețuire în acea chilie se retrage la o colibă de la mănăstirea Marea Lavră, unde trăiește până la obștescul său sfârșit, pe 13 ianuarie, la vârsta de 95 de ani, aghiograful Teofan nemenționând exact anul adormirii sale. Kalistos Ware, ținând cont de vizita patriarhului Calist care e datată în 1362-1363, situează anul morții Sfântului Maxim Cavsocalivitul în intervalul 1365-1375[1154].

Viața Sfântului Maxim Cavsocalivitul, alături de cele ale celorlalți doi isihaști nebuni pentru Hristos amintiți aici, Sfântul Nicodim și Sfântul Sava, relevă faptul că în perioada isihastă athonită nebunia pentru Hristos era practicată încă în Sfântul Munte, chiar dacă era privită, în virtutea atitudinii Bisericii din perioada secolelor XIII-XIV, cu multă rezervă chiar de către nevoitori și duhovnici din Sfântul Munte. În cazul acestor nevoitori isihaști și nebuni pentru Hristos, paradigma bizantină se întoarce la obârșia ei, la forma ,,nebuniei sfinte" făcută pentru

[1151] Împăratului Ioan Paleologul i-a descoperit că va avea multe tulburări în împărăția sa, care va fi tot mai mică și mai slabă, iar împăratului Ioan Cantacuzino i-a profețit că va ajunge monah, trimițându-i la Constantinopol pâine uscată, ceapă și usturoi; vezi ***, *Viețile sfinților pe luna ianuarie*, p. 240.

[1152] Patriarhului Calist, Sfântul Maxim i-a prezis apropiata moarte, cântându-i la plecarea din Athos imne din slujba de înmormântare; vezi † Kallistos Ware, ,,Sfântul Maxim Kavsokalivitul", pp. 155-156.

[1153] ***, *Viețile sfinților pe luna ianuarie*, p. 243; Kallistos Ware, în studiul său despre Sfântul Maxim, face referire și la alte cazuri de ,,levitație" din tradiția ascetică a Bisericii, cum ar fi Sfântul Luca din Steiris (sec. X), Sfântul Simeon Noul Teolog (sec. X), Sfântul Serafim de Sarov (sec. XVIII-XIX); Vezi † Kallistos Ware, ,,Sfântul Maxim Kavsokalivitul", p. 154 ; în spiritualitatea ortodoxă, ,,deplasare suprafirească prin văzduh", sau ,,levitația" așa cum este denumită în limbaj profan, nu avea caracter demonstrativ, ci harisma aceasta pe de o parte releva caracterul spiritualizat al trupurilor deja îndumnezeite ale sfinților, pe de altă parte cu scop precis de ajutorare a semenilor în anumite împrejurări.

[1154] † Kallistos Ware, ,,Sfântul Maxim Kavsokalivitul", p. 140.

dobândirea smereniei, în special în mediul monahal dar nu exclusiv (vezi Sfântul Sava în Cipru, Sfântul Maxim în Constantinopol). De asemenea, se observă referința de către aghiografi la precursorii lor, amintiți fiind doar Sfântul Simeon și Sfântul Andrei, păstrând rigoarea uneori prea excesivă dar explicabilă față de astfel de nevoitori, semn că fenomenul nebuniei pentru Hristos nu era negat cu totul dar era considerat o vocație foarte rară, neobișnuită, de neurmat ca exemplu și foarte periculoasă ca practică, la limita înșelării. Se păstrează paradigma bizantină a încredințării din partea lui Dumnezeu pentru o astfel de nevoință, îngemănarea ei cu înzestrarea unor harisme deosebite în care se remarcă în mod special darul profeției. De asemenea, se respectă modelul nu doar bizantin, ci general, al sfinților nebuni pentru Hristos, care erau considerați nebuni sau posedați de către majoritatea semenilor, dar care aveau câteva persoane foarte apropiate care le cunoșteau taina vieții sfinte. Ce este specific acestei perioade bizantine târzii este îmbinarea nebuniei pentru Hristos cu practica isihastă și mai ales faptul că nebunia sfântă a fost practicată doar în anumite perioade ale vieții lor, apoi renunțând la aceasta pentru viețuirea isihastă. Isihasmul lor este unul de tip popular, fără exprimări savante și teologice, dar perfect încadrat în tradiția Bisericii[1155]. Irina Goraïnoff[1156], care a dedicat un studiu nebunilor pentru Hristos, consideră că practica isihastă a Sfântului Sava sau a Sfântului Maxim a fost păstrată și în tradiția rusă, în care viețuirea foarte aspră a iurodivîi nu putea fi dusă omenește decât prin transfigurarea nu doar a sufletului, ci și a trupului, de către harul dumnezeiesc, prin rugăciunea neîncetată.

După această perioadă isihastă, nebunia pentru Hristos în spațiul athonit va urma oarecum destinul celorlalți nevoitori și asceți din Sfântul Munte. Odată cu prăbușirea imperiului bizantin, începând cu secolul XV și până în timpurile moderne, viața spirituală monahală athonită, chiar dacă a continuat neîncetat, a avut de suferit în principal prin numărul de călugări sau nevoitori care era tot mai mic, multe schituri și mănăstiri

[1155] Ioan I. Ică jr., ,,Sfântul Grigorie Palama - scriitor duhovnicesc isihast și epoca sa" (studiu introductiv), în Grigorie Palama, *Fecioara Maria și Petru Athonitul - prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești. Scrieri II*, trad. și studiu introductiv de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 127.

[1156] Vezi I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 52.

rămânând părăsite, atacurile repetate asupra mănăstirilor athonite producând sincope în firescul atât de necesar unei vieți monahale obștești și chiar ascetice, în pofida faptului că au fost chiar sultani otomani care au protejat viața monahală prin edicte[1157]. Mențiunile despre nebunii pentru Hristos sunt sporadice și destul de greu de încadrat în specificul fenomenului precum și foarte greu de delimitat față de manifestări de alt tip ascetic și în general se manifestă ca practică ascetică exercitată ca dobândire a smereniei, fără să existe, ca în cazul Sfinților Sava și Maxim, o perioadă de viețuire în lume, cu manifestări vădite de nebunie sfântă. Într-o oarecare măsură, este fundamentată părerea cercetătorului Serghei Ivanov, care consideră că nebunia pentru Hristos în Sfântul Munte a supraviețuit datorită influenței rusești[1158], deoarece marele aflux de monahi venit în secolul XIX dinspre imperiul rus cu siguranță a purtat cu el și astfel de practici care în spațiul rusesc erau încă vii pe când în lumea greacă erau aproape dispărute.

Arhimandritul Ioannikios Kotsonis, în valorosul său volum despre viața virtuoasă a părinților athoniți din vremuri moderne, are un capitol dedicat acestei forme de nevoință[1159], având și o scurtă introducere în care menționează că au fost mulți nebuni pentru Hristos care au viețuit în Sfântul Munte și au rămas necunoscuți, subliniind totodată una dintre caracteristicile fundamentale ale acestei practici manifestate cu precădere în viața nebunilor pentru Hristos din spațiul athonit, și anume denunțarea falsei măreții umane, ridiculizarea pseudo-valorilor, și biruirea mândriei prin nebunia asumată și practicată ca un teatru[1160]. Pe lângă Sfinții Sava și Maxim, pe care îi evocă și el aici, arhimandritul Ioannikios aduce

[1157] Este cazul, de exemplu, al sultanului Selim I, care a fost un real sprijinitor al mănăstirii Xiropotamou, care a emis pentru această obște monahală o ,,fatwa", un fel de decret prin care orice edificiu bisericesc de acolo care se distruge trebuie refăcut, ajutând personal la lucrări de refacere a picturii murale din biserică; https://ro.wikipedia.org/wiki/Comunitatea_Monastic%C4%83_din_Muntele_Athos.

[1158] Vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 208.

[1159] Vezi Ioannikios Kotsanis, *Patericul atonit*, trad. de Anca Dobrin și Maria Ciobanu, Editura Bunavestire, Bacău, 2000. Capitolul (XXXIX), este intitulat : ,,Despre fericita nebunie pentru Hristos care naște deplina smerenie și care aduce duh dumnezeiesc și har ceresc".

[1160] I. Kotsanis, *Patericul atonit*, p. 340.

mențiuni despre câțiva nevoitori care au fost percepuți încă din timpul lor ca nebuni pentru Hristos. Astfel, aduce mărturia lui Kesarie Deponte despre un monah pe nume *Fotie*, care a trăit în secolul XVIII, care umbla desculț, trăia majoritatea timpului în trunchiul unui platan, își tăia barba, se rădea pe cap, purta coroniță de flori pe cap și împletitură de papură în jurul său, dar care, în toată nebunia lui prefăcută, făcea profeții și manifesta o evlavie deosebită față de Maica Domnului, pe care a mărturisit că a văzut-o[1161]. La fel, un monah pe nume *Dionisie*, viețuitor în secolul XIX la Kavsocalivia, după ce a fost surprins de alți monahi rugându-se în răpire duhovnicească în Vinerea Mare, s-a manifestat ca un nebun pentru a nu fi lăudat, și doar puțini erau aceia cărora le descoperea taina vieții sale și cu care purta înalte dialoguri mistice[1162]. Tot la Kavsocalivia a trăit și părintele *Teofilact*, la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, care s-a retras la peștera Sfântului Nifon și care se comporta de asemenea ca un nebun, vopsindu-și în negru fața cu mangal pisat, și prefăcându-se că este surd și mut în special atunci când cerceta schitul de la Kavsocalivia[1163]. Doar unui părinte, pe nume Mihail, care îl cerceta adesea, i se arăta sănătos și rațional, descoperindu-i taine despre rugăciunea inimii[1164].

Asemenea mărturii despre nevoitori nebuni pentru Hristos din Muntele Athos aduce și Cuviosul Paisie Aghioritul în cartea sa despre părinții aghioriți. El amintește astfel despre *Cuviosul Antim cel nebun pentru Hristos*[1165] ce provenea din Bulgaria, fusese preot de mir în Sofia, iar după ce i-a murit soția s-a retras în Sfântul Munte. A ajuns întâi la mănăstirea Simonos Petras iar apoi în munții înalți din Athos, venind uneori la Russikon (Sfântul Pantelimon) pentru că se slujea în rusește și înțelegea limba și unde îi plăcea să viețuiască în locul unde mâncau muncitorii mănăstirii. Atunci când simțea că cineva îi aprecia viețuirea sau bănuia că are virtuți alese, se comporta nebunește, vorbea singur

[1161] I. Kotsanis, *Patericul atonit*, pp. 343-344.
[1162] I. Kotsanis, *Patericul atonit*, pp. 342-343.
[1163] Se înscrie în practica fenomenului nebuniei pentru Hristos, în tradiția Sfântului Vasile cel Nou din Constantinopol și a Sfântului Sava Vatopedinul, care mimau și ei surzenia și mutenia.
[1164] I. Kotsanis, *Patericul atonit*, p. 344.
[1165] În limba greacă o sursă importantă despre viața lui este: Μωϋσέωσ Αγιορείτου, *Άγιοι Αγίου Όρους*, Εκδόσεις Μυγδονία, Θεσσαλονίκη, 2007.

și făcea neorânduieli, descoperindu-și taina vieții doar unui monah de la trapeză, pe nume Victor, pe care îl vizita. De la o vreme umbla purtând pe el doar un sac de pânză vechi prin care scosese capul și mâinile, fapt ce, alături de comportamentul irațional, i-a atras faima mult dorită de om nebun. Dincolo de această aparență de nebunie pe care el însuși, în tradiția nebunilor pentru Hristos o căuta, Cuviosul Antim a fost împodobit cu virtuți și harisme deosebite, pe care Cuviosul Paisie Aghioritul le apreciază (în cazul nebunilor pentru Hristos) ca daruri din partea lui Dumnezeu făcute pentru marea lor smerenie[1166]. Unul dintre darurile sale era postirea aspră și îndelungă, odată postind de la duminica Tomii până la Postul Sfinților Apostoli fără să mănânce nimic, iar în iarna grea a anului 1862 a stat fără hrană pe vârful Athonului, timp de 46 de zile, într-o scorbură[1167]. Asemenea altor nebuni pentru Hristos, părintele Antim era văzător cu duhul, darul străvederii[1168] prin care cunoștea gândurile, tainele și viața oamenilor manifestându-l, la fel ca harisma profeției[1169], atunci când semenii aveau nevoie.

Ca în cazul celorlalți nebuni pentru Hristos athoniți pe care i-am evocat, în spiritul isihasmului popular al Sfântului Sava și al Sfântului

---

[1166] Vezi Cuviosul Paisie Aghioritul, *Părinți aghioriți*, p. 50: „Se poate observa la nebunii pentru Hristos că, datorită multei lor smerenii, au multă curăție, adică limpezime duhovnicească, cunoscând astfel inimile oamenilor, ba chiar și tainele lui Dumnezeu. Astfel era și Părintele Antim, a cărui inimă curată era acoperită cu un sac vechi de pânză".

[1167] Părintele Antim i-a descoperit părintelui Victor, confidentul său de la mănăstirea Sf. Pantelimon, că în acea perioadă a avut foarte grele lupte cu demonii în pustia de pe vârful Athonului.

[1168] Prin străvedere a văzut gândurile de judecată ale monahului de la trapeză, care îl judeca pe părintele Antim că mănâncă mult, fără să știe că de fapt acesta nu avusese hrană de mai bine de o lună de zile, și pe care l-a îndemnat să fie cu atenție și râvnă la slujire și la rugăciune, atenționându-l că este superficial și formalist; vezi Cuviosul Paisie Aghioritul, *Părinți aghioriți*, p. 52: „«Tu, ca psalt, cum îi cânți Lui Dumnezeu? Atunci când cânți, gândurile tale sunt mai mult la cele lumești decât la cele dumnezeiești. Acum, ascultă-mă și pe mine cum cânt». Părintele Antim și-a ridicat mâinile la cer, și, cu voce puternică, dar cuvioasă, a început să cânte «Aliluia», în timp ce șiroaie de lacrimi îi curgeau pe obraji. Fratele rămase mut, neștiind ce să mai zică. Mai apoi, bătrânul i-a spus monahului: «Vezi, frate, să nu mai judeci pe nimeni, că nu știi ce harismă are fiecare, ci ia mai mult aminte la tine însuți»".

[1169] Unui ieromonah rus care dorea să se reîntoarcă în țara natală sub pretextul dorului de ținuturile de origine, părintele Antim i-a spus să nu facă acest lucru pentru că dacă se va întoarce în lume va cădea în păcat.

Maxim, părintele Antim avea descoperiri din partea Maicii Domnului care îi vestea lucruri de taină, și a cărei mijlocire și ocrotire sfântă a văzut-o într-o vedenie în ajunul praznicului Acoperământului Maicii Domnului[1170]. Tot Maica Domnului l-a îndemnat să îl ferească pe un ieromonah rus de ispita părăsirii vieții monahale athonite.

În ultima parte a vieții, a stat mai mult la mănăstirea bulgară Zografu, unde a ajutat la reconstrucția ei, și unde a și trecut la cele veșnice pe 9 decembrie 1867, după ce și-a cunoscut dinainte sfârșitul, o caracteristică de altfel a majorității sfinților nebuni pentru Hristos.

Un caz aparte este cel al părintelui *Filaret*, care a trăit în pustia Karulia din Sfântul Munte și despre care amintește Theodoros Riginiotis în articolul său despre sfinții nebuni pentru Hristos[1171], a cărui scurtă biografie, bazată pe mărturia părintelui Daniil Katunakiotul, e cuprinsă în volumul cu biografii ale nebunilor pentru Hristos editat de Ikaros Petridis[1172]. Filaret a ajuns în Sfântul Munte la începutul secolului XX, la mănăstirea Stavronikita, unde a fost pus de obște supraveghetor, slujire de care s-a simțit nedemn, plecând intenționat din mănăstire la Thasos, iar apoi de patru ori la Salonic. Se pare că la el nebunia pentru Hristos a fost o modalitate de a scăpa din demnitățile administrative și de cârmuire a obștii monahale, răspundere de care a reușit să scape în felul acesta, pentru că soborul mănăstiresc l-a și demis din funcție. Interesant este că el a continuat manifestarea nebuniei pentru Hristos în special în spațiul laic, pentru că în Tesalonic umbla fără haine, cu barba tăiată și capul ras, făcând neorânduieli, fapt ce i-a adus o imagine de ieșit din minți[1173]. Întors în Sfântul Munte, s-a așezat în aspra pustie a Karuliei, trăind în condiții ascetice foarte aspre, într-o mică colibă improvizată. De remarcat la el este ascultarea de care a dat dovadă atunci când starețul Schitului de la

[1170] Cuviosul Paisie Aghioritul, *Părinți aghioriți*, p. 55: „În noaptea trecută eram în pustie, lângă mănăstirea Zografu, și mă rugam. Stăteam pe o piatră și mă rugam. Și cum mă rugam eu așa, o văd pe Maica Domnului cum coboară din cer la mănăstirea ei. Așa cum eram, cuprins de bucurie, m-am grăbit să vin aici s-o întâlnesc, ca să mă acopere și pe mine, păcătosul, alături de toți robii ei, cu cinstitul ei Acoperământ".

[1171] Θεόδωρος Ι. Ρηγινιώτης, *Διά Χριστόν σαλοί: οι «περιθωριακοί» άγιοι*, https://euxh.gr/theologia/orthodoxia/dia-xriston-saloi-oi-perithoriakoi-agioi.

[1172] Ι. Πετρίδης, *Έμπαιζοντες «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, pp. 179-181.

[1173] Ι. Πετρίδης, *Έμπαιζοντες «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 180.

Karulia l-a mustrat pentru umblarea desculț pe care starețul o considera ostentativă, atrăgându-i atenția. De atunci, de fiecare dată când ajungea la schit, părintele Filaret se încălța, iar când părăsea schitul umbla din nou desculț. A păstrat astfel și nevoința lui, specifică de altfel nebunilor pentru Hristos de a umbla desculți și dezbrăcați, dar și ascultarea față de stareț. Și-a cunoscut dinainte sfârșitul, chemând doi monahi să-i cânte Axion și trecând în pace la Domnul, după ce le-a dat diverse sfaturi duhovnicești care relevau o conștiință deplin sănătoasă și luminată de har[1174].

Cu toate că tradiția nebuniei pentru Hristos este bine marcată și fundamentată în Sfântul Munte, atitudinea rezervată a autorităților eclesiale, disciplina canonică ce trebuia respectată și dificultatea (chiar și pentru persoane din mediul bisericesc sau monahal cu bogată tradiție ascetică) de a distinge între un autentic nebun pentru Hristos și unul patologic, a făcut uneori ca în interiorul vieții monastice athonite să fie situații de condamnare sau persecutare a nebunilor pentru Hristos, omenește explicabil, având în vedere că nebunii pentru Hristos chiar asta căutau uneori. Este cazul lui *Gheron Konstantinos Angelis*[1175], căruia i se spunea Kostas, și care a viețuit în Sfântul Munte în secolul XX.

Părintele Kostas și-a făcut ucenicia monahală la mănăstirea Dionisiu, dar cea mai mare parte a vieții sale a petrecut-o în jurul Karies, locuind într-o colibă părăsită a mănăstirii Cutlumuș. Nu știm când anume a început să-și manifeste nebunia sa pentru Hristos, dacă a venit cu această practică din lume sau dacă a exercitat-o doar în Sfântul Munte, dar contemporanii săi îl considerau ca un sărac ascet lipsit de rațiune, deoarece vorbea puțin, în cuvinte de neînțeles, bolboroseli doar de el pricepute, gesticulând haotic cu mâinile, iar în aspectul exterior se manifesta mai mult ca un ascet dezlipit de lume și ca un cerșetor jalnic, îmbrăcat mereu cu un halat, încins cu un șnur și purtând în cap o șapcă[1176]. Era îndrăgit însă de oamenii de la puținele magazine din Karies, de unde lua adesea câte cinci sau șase măsline, și tot ce primea de milostenie împărțea apoi la alții.

[1174] I. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 181.
[1175] Cuviosul Paisie Aghioritul, *Părinți aghioriți*, pp. 94-98.
[1176] I. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 171.

Părintele Kostas, dincolo de masca nebuniei afișate de el, avea însă darul străvederii, de multe ori profețiile făcute de el adeverindu-se, și dând sfaturi foarte înțelepte celor care îi cereau părerea[1177]. Episcopul Hrisostomos al Rodosului, care a fost student la Athoniadă[1178], l-a auzit rostind în taină pe de rost fragmente lungi din slujbele bisericești, iar atunci când împreună cu alți studenți au ajuns în coliba lui, au fost surprinși să vadă că nu era înăuntru nici pat, nici masă, nici pături, nici sobă, atrăgând pentru toate acestea prețuirea lor[1179]. Din păcate, nu toți înțelegeau nevoința ascunsă a părintelui Kostas, mulți luându-l în râs sau chiar batjocorindu-l. Specific nebunilor pentru Hristos, lua atitudine față de tendințele de modernizare a vieții ortodoxe din spațiul monahal; atunci când s-a hotărât un nou regulament al Sfântului Munte, a tras îndelung clopotele la Protaton a jale, și când a fost întrebat cine a murit el a răspuns că Sfântul Munte a murit, descoperind apoi limpede și perfect rațional și logic (ca semn că era perfect sănătos și lucid) unui părinte pe nume Damaschin, gravitatea schimbărilor pe care regulamentele noi și duhul modernist le produc în Muntele Athos[1180].

Din cauza comportamentului său ciudat și ofensator pentru unii pelerini, care l-au reclamat la conducerea Sfântului Munte, a fost trimis în 1969 la un consult medical la Tesalonic unde a stat o vreme la un azil pentru nebuni, de unde, după ce medicii au constatat că este sănătos mintal, l-au trimis la un azil de bătrâni, de unde i s-a pierdut urma, ca a unui străin în această lume. Menționăm că părintele Paisie Aghioritul, care redă biografia lui, deplânge hotărârea autorităților de la Sfântul Munte de a-l trimite pe părintele Kostas în lume la azilul de bolnavi psihic,

[1177] Unui tânăr care dorea să se călugărească i-a rostit numele, Ioan, fără să-l cunoască, și i-a spus insistent să citească Viața Sfântului Ioan Damaschin pentru a se convinge ce viețuire să aleagă, iar tânărul, ascultând, a înțeles că nu i se potrivește viața călugărească.

[1178] Școală teologică din Sfântul Munte, ce funcționa (și funcționează de altfel și acum) la Schitul Sfântul Andrei, aproape de capitala Sfântului Munte, Kareia, care pregătea viitori slujitori ai Bisericii, dar în cadrul ascultării și spiritualității monahale specifice Sfântului Munte.

[1179] † Ροδοστόλου Χρυσοστόμου, *Πρόσωπα καί δρώμενα στόν Ἄθωνα*, Ἅγιον Ὄρος, 2001, p. 186.

[1180] Vezi Cuviosul Paisie Aghioritul, *Părinți aghioriți*, p. 97.

menționând că s-a judecat lumește și lipsit de dimensiune duhovnicească în cazul lui[1181].

Este demn de remarcat aici, deși în afara spațiului athonit, dar ținând tot de ortodoxia grecească, faptul că există mărturii despre manifestarea nebuniei pentru Hristos și la muntele Sinai. Există mărturii chiar contemporane despre *părintele Ioannis Aleiferis din Sinai*, viețuitor al mănăstirii Sfânta Ecaterina, care a trecut de curând la cele veșnice, pe 19 octombrie 2021, și care a fost un veritabil nebun pentru Hristos, după cum reiese din mărturiile monahilor, dar mai ales din datele furnizate de profesorul John Fourtounas de la Universitatea din Cairo, care l-a cunoscut[1182].

Părintele Ioannis Eleiferis era originar din Vatika Laconia, și a ajuns de tânăr la muntele Sinai, călugărindu-se la mănăstirea Sfintei Ecaterina, unde a slujit o vreme ca eclesiarh. Nu știm când anume a început să se manifeste ca nebun pentru Hristos, dar putem presupune că atunci când a fost pus ca eclesiarh nu practica această grea nevoință, deoarece soborul mănăstirii cu siguranță nu ar fi acceptat într-o astfel de demnitate care cerea seriozitate, punctualitate, ordine, un nebun pentru Hristos, care era exact contrarul la tot ce am enumerat mai sus. De fapt el chiar s-a folosit de nebunia sa pentru Hristos pentru a scăpa din îndatoririle administrative de iconom, comandând odată pentru trapeză două mii de ouă, justificând aceasta prin prețul bun cu care le-a cumpărat, rezultatul fiind cel dorit probabil de el: eliberarea din funcție. Când a slujit ca duhovnic deja avea manifestări ciudate, stingând lumânările din biserică într-un mod foarte brutal, mergând aparent fără rost de nenumărate ori între biserică și un chiparos din curte, bolborosind uneori vorbe din nou aparent fără rost. Toate aceste acțiuni le făcea pentru a-și ascunde înaltele trăiri duhovnicești, multe din vorbele sale aruncate din senin și părând fără rost adeverindu-se de fapt ca adevărate profeții. Deși căuta să-și

[1181] Vezi Cuviosul Paisie Aghioritul, *Părinți aghioriți*, p. 98.

[1182] Vezi John Fourtounas, ,,The Elements of Foolishness for Christ in the Sinaite Monk Fr. Ioannis Aleiferis", https://www.johnsanidopoulos.com/2021/12/the-elements-of-foolshness-for-christ.html#more.

ascundă trăirea și cunoștințele teologice, circulau în mănăstire câteva lucruri despre el care adevereau adevărata dimensiune a personalității sale. Când era student, a răspuns într-un mod atât de strălucit profesorului de exegeză biblică încât acesta i-a propus să-i devină asistent. Într-o vizită a unui grup de teologi și profesori universitari la mănăstire, a dat detalii despre un cuvânt din psalmi, dându-i sensul în limba engleză și menționând unde în opera lui Homer este folosit acel termen din greaca veche. Cunoștea Psaltirea pe de rost și pasaje întregi din Scriptură. Toate cunoștințele sale le ascundea, prefăcându-se brusc în timpul discuțiilor spirituale ca plictisit de ele, și atunci când cineva începea să bănuiască dimensiunea duhovnicească a personalității sale avea trei subiecte preferate despre care întreba mereu și brusc, asigurându-și o imagine de om lumesc și monah fără vocație, întrebând despre vreme, gazetele grecești și prețul chiriilor.

O dimensiune importantă a personalității sale era totala rupere de material. Atunci când primea plata lunară o transforma în dolari și îi împrăștia în aer, pentru a fi prinși de alții, iar când era eclesiarh a dăruit aproape tot untdelemnul sătenilor săraci, fapt ce i-a atras supărarea obștii.

O altă caracteristică a părintelui Ioannnis Aleiferis era atitudinea tranșantă, specifică nebunilor pentru Hristos, împotriva ipocriziei, a formalismului bisericesc și a slavei deșarte care cuprindea uneori înalte fețe bisericești și cărora nimeni nu ar fi avut curajul să le atragă atenția decât nebunul Ioannis, care, în moduri inedite, îi făcea pe aceștia să înțeleagă cât de departe sunt prin comportamentul lor de adevăratul sens al slujirii în Biserică, ce presupune înainte de toate duh de smerenie. La o adunare pompoasă din curtea mănăstirii în prezența arhiepiscopului Sinaiului, a venit cu mânecile suflecate, deghizat și total neglijent îmbrăcat, trecând ostentativ prin mijlocul lor. La vizita unui ierarh care a cerut să i se dea un veșmânt vechi și valoros al mănăstirii pentru a-l purta la slujbă, părintele Ioannis s-a strecurat pe sub mantia arhierească și a ieșit pe cealaltă parte stârnind indignarea ,,mărețului" arhiereu, iar nebunul pentru Hristos a râs în gura mare de infatuarea acestuia, îndepărtându-se.

Avea darul clarviziunii și al profeției dar și le manifesta într-un mod foarte subtil, ca să nu-și descopere harismele, deși în anumite cazuri spunea deschis unor oameni cele ce avea să li se întâmple sau le profețea sub forma sfaturilor sau îndemnurilor[1183]. Dincolo de aparenta nebunie în care își îmbrăca lucrarea sa duhovnicească, erau oameni duhovnicești care vizitau mănăstirea pentru a vedea lumina dumnezeiască de pe chipul părintelui Ioannis, descris de cei care i-au cunoscut viața ca ,,floare înmiresmată a pustiului sinait"[1184].

Părintele Ioannis Aleiferis, trecut la Domnul în octombrie 2021, este o dovadă că nebunia pentru Hristos este practicată și în timpurile contemporane, și nu doar în spațiul rusesc așa cum se afirmă adesea, ci iată, și în monahismul sinaitic.

V.3. Vieți ale nebunilor pentru Hristos din spațiul grecesc contemporan. Sfânta Sofia din Kleisoura (+1974); Tarso Zagoreu (sec. XX, Atena); Steliana Mitsakidu (sec. XX).

Dacă în ceea ce privește Sfântul Munte, după perioada medie bizantină, nebunia pentru Hristos a fost legată în general de practica isihasmului, ca o modalitate de dobândire a harului dumnezeiesc prin deplina umilință și smerenie asumată în ceea ce cercetătorii numesc isihasmul de tip popular, în spațiul lumii grecești ea a cunoscut oarecum o evoluție similară cu perioada medie bizantină. Așa cum în perioada bizantină asaltul puternic al arabilor în special în părțile siriene ale imperiului bizantin (locul de obârșie al nebuniei pentru Hristos) și pe de altă parte apariția iconoclasmului, au reînviat condiția martirică

[1183] Unui monah care dorea să meargă în Grecia în anumite locuri, i-a răspuns prin sunete ciudate de aprobare sau dezaprobare, unde ar fi fost bine să meargă și unde nu era de folos. Unui ieromonah aflat în vizită, care era neliniștit că nu va avea cu ce să plece de la mănăstire în zilele acelea i-a spus tranșant: ,,Mâine la ora două vei pleca". A doua zi la ora 14 a venit o mașină de teren prin zonă și l-a luat și pe el. Tinerilor beduini care erau neliniștiți în legătură cu chemarea lor în armata egipteană le spunea deschis care va fi chemat și care nu.

[1184] J. Fourtounas, ,,The Elements of Foolishness", https://www.johnsanidopoulos.com/2021/12/the-elements-of-foolshness-for-christ.html#more.

a creștinilor, iar nevoia de nebuni pentru Hristos care să amintească dimensiunea mărturisitoare a credinței nu mai era pregnantă, așa după căderea imperiului bizantin, lumea greacă, prin dominația turcească manifestată în toate planurile vieții, a redescoperit condiția mărturisitoare pe care nebunii pentru Hristos o aclamau prin fapte. În altă direcție, nu putem deloc neglija poziția oficială a Bisericii față de acest fenomen, care în unele perioade istorice degenerase în practici pseudo-mistice și superstițioase, prin amestecarea puținilor nebuni pentru Hristos autentici cu falșii nebuni sfinți, ce împrumutau și profitau de aura de sfințenie și popularitate de care se bucurau cei pe care îi imitau și provocau nenumărate tulburări în viața bisericească dar și în cea civilă.

Pentru că era foarte greu să deosebești falșii nebuni pentru Hristos de adevărații nevoitori, în general autoritățile eclesiastice au preferat să condamne întregul fenomen sau să interpreteze anumite dispoziții canonice care priveau pe imitatorii impostori ai nebunilor sfinți, în sensul condamnării acestei practici, preferând să facă apel doar la Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos sau la Sfântul Andrei Salos (și aici cu rezerve, el nefiind cuprins în edițiile originare ale Sinaxarului Constantinopolitan) considerând adesea nevoința lor ca ceva izolat în istoria Bisericii, de nerepetat și de neurmat, omițându-se un element fundamental al acestei practici: *adevărații nebuni pentru Hristos nu alegeau ei această cale, ci erau chemați la ea.*

Este foarte posibil ca foarte puținele mărturii despre manifestări ale nebuniei pentru Hristos în lumea greacă după căderea Bizanțului să se datoreze și ignorării acestui fenomen, al trecerii lui sub tăcere din motivele enunțate mai sus. Atunci când era menționat de diverse documente ale vremii, fie era asociat cu nebunia patologică, fie era ironizat, cum e cazul episcopului georgian de la Sinodul unionist Ferrara-Florența[1185], care

[1185] Desfășurat la Florența în 1438-1439, continuând dezbaterile începute la Ferrara în 1431, acest sinod este a doua mare încercare (după Sinodul de la Lyon, 1274) de refacere a unității creștine de după Marea Schismă. El a avut loc în condiții vitrege, sub marea presiune a turcilor care erau la porțile Constantinopolului, și sub puternica insistență a apusenilor care cereau concesii doctrinare din partea ortodocșilor. Deși s-au stabilit condițiile reunificării (singurul care s-a opus real și argumentat teologic fiind Sf. Marcu al Efesului), această pseudo-unire nu s-a concretizat, pliroma Bisericii neprimind concesiile doctrinare aprobate de ierarhi.

probabil a avut astfel de manifestări în chiar în timpul sinodului din 1438-1439, și care este descris de Silvestru Siropoulos[1186] ca cineva care și-a pierdut mințile, pentru că își dăduse toată îmbrăcămintea de valoare și obiectele prețioase săracilor, umbla îmbrăcat doar într-o mantie și rătăcea prin oraș până când i s-a pierdut urma[1187].

Este important apoi de precizat că între lumea greacă și lumea rusă existau diverse contacte inclusiv pe plan religios, expansiunea Moscovei și importanța tot mai mare a imperiului rus atrăgând numeroși emisari ai patriarhiilor ortodoxe aflate sub jugul turcesc. În aceste condiții, confluența celor două paradigme ale nebuniei pentru Hristos, cea bizantină, în speță greacă, aflată în declin, și cea rusă, aflată la apogeul dezvoltării ei, relevă aspecte deosebit de interesante. În capitolul precedent am arătat uimirea delegaților greci la diferite întâlniri religioase între delegațiile patriarhiilor de Constantinopol sau Antiohia și patriarhia Moscovei, la vederea manifestărilor iurodivîi-lor ruși (nebunii pentru Hristos), care nu doar că nu erau marginalizați, așa cum se întâmplase în Imperiul Bizantin către sfârșitul existenței sale, dar mai mult, existau iurodivîi ruși care mâncau la masă cu patriarhul moscovit[1188]. Cu atât mai interesantă este abordarea față de fenomenul iurodivîi din spațiul rusesc a unui arhimandrit grec, Arsenie din Elasson, care fiind stabilit la Moscova mai multă vreme, și fiind martorul marilor evenimente religioase de canonizare și cinstire a Sfântului Vasile Blajenîi, nebun pentru Hristos din Moscova, a simțit nevoia să alcătuiască (poate parțial și traducere) o slujbă în limba greacă a Sfântului Vasile Blajenîi, trimițând-o la mănăstirea Dusiku din Trikala[1189], cu scopul evident de a-l pune pe Sfântul Vasile Blajenîi în rândul sfinților

[1186] Silvestru Siropoulos, membru în delegația bizantină la Sinod, era mare eclesiarh al Catedralei Sfânta Sofia din Constantinopol. A semnat actele de unire la Sinod, dar la întoarcerea sa în capitala bizantină a detractat, spunând că a făcut acest lucru din constrângere, devenind apoi un susținător al Sfântului Marcu al Efesului.

[1187] Pentru acest moment consemnat, după cum se vede în chip ironic și disprețuitor, de Silvestru Siropoulos, a se vedea Vitalien Laurent, ,,Les mémoires du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinopole Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence", apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 206.

[1188] Vezi cazul iurodivîi Kiprian și patriarhul Nikon.

[1189] Mănăstirea Dusiku, sau a Sfântului Visarion (fost mitropolit de Larisa), a fost întemeiată prin anul 1530, după modelul mănăstirilor din Athos; se află aproape de Trikala, în Grecia, și păstrează rânduiala avatonului athonit.

cinstiți de greci. Slujba, în care Arsenie face apel la înaintașii bizantini ai lui Vasile, Simeon și Andrei, este o descriere foarte nuanțată și mult îmblânzită a nevoințelor lui Vasile, fiind prezentat mai mult ca un ascet aspru decât ca un iurodivîi, și evitând mențiunile la unele fapte reale din viața nebunului pentru Hristos dar care, pentru conștiința unui cleric grec, erau în acea vreme smintitoare și de evitat.

În timpurile moderne, sunt consemnate câteva cazuri de nebuni pentru Hristos în legătură cu expansiunea islamică ce a determinat în unele momente o prigoană aprigă asupra lumii grecești incluzând convertiri la islam ce creau adeseori drame personale și chiar naționale. Este cazul a doi tineri greci, Alexandru[1190] și Anghel[1191] de la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX, care, după convertirile la islam, au manifestat puternice conflicte de conștiință cauzând manifestări de nebunie pentru Hristos, probabil ca o auto-suferință purificatoare și metanoică asumată, care s-a încheiat chiar cu moartea martirică pentru amândoi.

În timp, chiar dacă au mai existat manifestări similare cu nebunia pentru Hristos în viețile unor sfinți (cum ar fi Sfântul Panaghis Basias[1192] sau Sfântul Arsenie Capadocianul[1193]), ei nu au fost percepuți în conștiința

[1190] Alexandru din Tesalia, după convertirea la islam, nu știm dacă voită sau forțată, a făcut parte din ordinul dervișilor (ordin islamic sufist) timp de 18 ani, iar apoi a denunțat islamul, a reînceput să participe la rânduielile creștine și astfel a fost prins și executat la Chios în 1794; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 20.

[1191] Anghel era din Argos, iar după ce s-a convertit la islam a fost considerat nebun, dar el de fapt dorea să devină mucenic pentru a-și răscumpăra marele păcat al apostaziei, fapt ce s-a petrecut și pentru el, fiind executat tot la Chios.

[1192] Sfântul Panaghis Basias a viețuit în secolul XIX și fost ieromonah la mănăstirea Maicii Domnului de pe insula Dio, iar apoi la mănăstirea Sfântului Spiridon din Kefalonia, unde a făcut misiune în multe sate lipsite de preot. Fiind înzestrat cu harismele străvederii și al profeției, ajuta multă lume ascunzându-și darurile prin vorbirea simbolică sau alegorică. La un moment dat, avea manifestări de nebunie, își rădea barba și părul, arunca lucruri, el atribuind aceste manifestări bolii survenite pentru păcate, iar biografii le puneau pe seama unei presupuse neurastenii de care sfântul a suferit. E foarte posibil ca aceste manifestări să fie cele ale unui nebun pentru Hristos, dar sfântul să le pună pe seama păcatelor sale iar biografii pe seama bolii nervoase; vezi ,,Sfântul Panaghis Basias", https://www.crestinortodox.ro/sfinti/sfantul-panaghis-basias-152222.html.

[1193] Sfântul Arsenie Capadocianul, a slujit în Farasa, fiind cel care l-a botezat pe Sfântul Paisie Aghioritul și care apoi i-a descoperit sfintele moaște și a scris o carte despre el. Slujind într-o zonă cu oameni de diferite naționalități și identități religioase îi ajuta pe toți prin harismele cu care era înzestrat. Ca să-și ascundă darurile, uneori se comporta ciudat, excentric, se prefăcea furios sau împătimit, dar acest comportament nu a fost

eclesială ca nebuni pentru Hristos, cuvântul *salos* rămânând doar în anumite dialecte arhaice din părțile nordice ale Greciei[1194] sau în limbajul colocvial, unde are clar o conotație peiorativă[1195].

În schimb, nebunia pentru Hristos s-a manifestat în timpurile contemporane în lumea geacă prin ascete (nu exclusiv) care au dus tradiția acestei nevoințe mai departe. Într-un fel, prin nebunele pentru Hristos din Grecia contemporană, fenomenul se întoarce la obârșia sa monahală din perioada bizantină prin Sfânta Isidora din Tabenisi. O paralelă mai poate fi făcută și între paradigma rusească și cea grecească, în sensul că în perioada modernă și contemporană, atât în spațiul rusesc cât și în cel grecesc, nebunia pentru Hristos se manifestă în mod deosebit prin femei, fie monahii, fie ascete în lume. Dacă în cazul tradiției rusești aceasta a fost perpetuată în secolele XIX și XX de nebunele lui Hristos de la mănăstirea Diveevo (Pelaghia, Pașa, Maria), în spațiul grecesc fenomenul nebuniei pentru Hristos va supraviețui prin Sfânta Sofia din Kleisoura, Tarso Zagoreu, cea nebună pentru Hristos și Steliana Mitsakidu, ,,vrabia lui Dumnezeu".

Prima dintre aceste nevoitoare, *Sfânta Sofia din Kleisoura*[1196], a fost și trecută în rândul sfinților de către Patriarhia ecumenică în anul 2012, canonizarea ei fiind un element important în înțelegerea poziției Bisericii azi față de acest fenomen, pentru că Sfânta Sofia, chiar dacă a fost privită mai mult ca o ascetă, a avut în mod clar manifestări de nebunie pentru Hristos, în multe prezentări din lumea greacă ale vieții ei fiindu-i atașată caracteristica de *διά Χριστόν σαλός*[1197].

o constantă a vieții lui. A adormit în Domnul la Kerkira în 1924 și a fost canonizat de către Patriarhia ecumenică în 1986; vezi Cuviosul Paisie Aghioritul, *Sfântul Arsenie Capadocianul*, trad. de Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, 2006.

[1194] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, , p. 208.

[1195] Vezi *Dicționar grec – englez*, https://babelx.net/ro/dictionar-grec/englez.html.

[1196] Pentru viața Sfintei Sofia din Kleisoura a se vedea *Σοφία Χοτοκουρίδου. Μια λαϊκή ασκήτρια*, Θεσσαλονίκη, 2006; pentru redarea pe scurt a vieții ei am folosit valoroasa colecție despre nebuni întru Hristos Ικαρος Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες, «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν*, pp. 197-199, precum și generosul volum despre canonizarea sfinților în timpul patriarhului ecumenic Bartolomeu, unde este redată pe scurt viața Sfintei Sofia din Kleisoura, așa cum apare în tomul de canonizare: Σοφια Καζαντζογλου, *Η αναγνωριση νεων αγιων επι τησ πατριαρχιασ του οικουμενικου πατριαρχη Κ.Κ. Βαρθολομαιου*, Θεσσαλονίκη, 2016.

[1197] Vezi „Η οσία Σοφία της Κλεισούρας και η δια Χριστόν σαλότητα στην Ορθόδοξη Εκκλησία",https://www.pemptousia.gr/2015/05/i-osia-sofia-tis-klisouras-ke-i-dia-chr/.

Sfânta Sofia, cu numele de fată Saulidou, s-a născut în anul 1883 într-un mic sat din Tripoli iar la 24 de ani s-a căsătorit, soțul ei numindu-se Iordanis Hotokuridou. A avut și un copil care a murit în împrejurări tragice iar soțul ei a fost luat în 1914 de turci și i s-a pierdut urma în lagărele de muncă silnică sau în primul război mondial. Din clipa aceea începe să trăiască precum o ascetă, retrasă în munți, stând permanent în rugăciune. Harismele încep să se manifeste în viața ei, salvând sătenii de la un atac asupra satului după ce a primit vestire în chip minunat de la Sfântul Gheorghe, iar apoi, în timpul unei călătorii cu vaporul către Grecia, la schimbul de populații între turci și greci, rugându-se fierbinte Fecioarei Maria, a scăpat pe toți dintr-o furtună grea, punându-se pe ea însăși în rugăciune chezașă pentru ceilalți[1198].

La mănăstirea din Kleisoura[1199] ajunge, după o chemare a Maicii Domnului[1200], față de care Sfânta Sofia a avut evlavie toată viața, iar aici a început să ducă o viață ascetică aspră și riguroasă, fără să devină monahie, lucru care s-a întâmplat către sfârșitul vieții ei, dar purtând mereu haine negre și un batic pe cap de care nu s-a despărțit toată viața. Aici începe să-și manifeste nebunia sa pentru Hristos care însă, în cazul ei, nu avea caracter permanent și nu era deloc provocatoare, nebunia ei era simulată doar pentru a dobândi smerenia și pentru a-și ascunde virtuțile și harismele. Se vopsea pe față cu cenușă până se înnegrea, umbla mereu desculță în tradiția nebunilor pentru Hristos, hainele ei erau zdrențuite iar de când a ajuns la mănăstire nu s-a mai spălat și pieptănat niciodată, încât atunci când a fost nevoie să-i taie părul au folosit un foarfece de tuns oile[1201]. Afișa uneori un comportament ciudat față de pelerini, pe care

[1198] Sfânta Sofia a cerut în rugăciune Maicii Domnului să moară ea dar să scape toți oamenii. După ce au scăpat toți în chip miraculos din furtună, căpitanul vasului ar fi spus: ,,Avem cu noi un sfânt!" iar sătenii au răspuns: ,,Sofia"; vezi Ικαρος Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 197.

[1199] Mănăstirea din Kleisoura, închinată Nașterii Maicii Domnului, aflată la 70 de km de Florina, a fost întemeiată încă din secolul XIV, de către ieromonahul Neofit, mănăstirea fiind un refugiu pentru mulți locuitori ai zonei în momente vitrege ale istoriei, cum a fost asaltul turcilor în 1903 sau a germanilor în al doilea război mondial.

[1200] Când a ajuns în Grecia a auzit glasul Maicii Domnului care i-a spus: ,,Vino în casa mea!". Întrebând Sofia unde este casa ei, Maica Domnului i-a răspuns: ,,Eu locuiesc în Kleisoura", și astfel Sfânta Sofia a ajuns la mănăstirea din Kastoria.

[1201] Σ. Καζαντζογλου, *Η αναγνωριση νεων αγιων*, p. 112.

aparent îi mustra foarte aspru, strigând și părând foarte mânioasă, dar în comuniunea particulară le descoperea taine ale vieții lor și îi povățuia duhovnicește.

Se poate remarca în viața Sfintei Sofia aceeași evlavie deosebită și chemare din partea Maicii Domnului care se poate observa în viețile nebunilor pentru Hristos din epoca modernă și contemporană, în multe situații vocația nebuniei pentru Hristos împlinindu-se prin chemarea Maicii Domnului. În viața Sfintei Sofia există un moment aparte ce s-a petrecut în 1967, când suferea de dureri cumplite cauzate de o apendicită sau o hernie pentru care nu a vrut să meargă la doctori, spunând că Maica Domnului o va ajuta. Maica Domnului i s-a arătat împreună cu Arhanghelul Gavriil și ea a avut parte de o operație cerească; interesant este că după acest moment Sfânta Sofia chiar avea o incizie ca semn al unei intervenții, Maica Domnului care putea face minunea fără să lase vreun semn, a dorit probabil pentru întărirea în credință și a altora să lase semn al operației pe trupul sfintei, pe care ea îl arăta multora fără rușine, spunând că Arhanghelul Gavriil a operat-o și Maica Domnului a vindecat-o[1202].

A adormit întru Domnul pe 6 mai 1974 și a fost trecută în rândul sfinților de către Patriarhia ecumenică în anul 2011, proclamarea oficială având loc în 2012, iar sfintele sale moaște sunt puse spre închinare la mănăstirea din Kleisoura.

A doua ascetă nebună pentru Hristos din Grecia contemporană amintită aici, *Tarso* cea nebună pentru Hristos, prezintă un caz aparte. În primul rând ea nu a fost monahie, deși a trăit aproape toată viața lângă o mănăstire. Chiar dacă se purta ca o călugăriță și făcea ascultări pentru mănăstire, unii chiar considerând că a depus voturile monahale, cele mai multe mărturii ale persoanelor sale apropiate spun că a rămas ca un ascet mirean toată viața. Apoi, spre deosebire de ceilalți nebuni pentru Hristos care erau evaluați ca ieșiți din minți de către societatea în care trăiau sau comunitatea monahală, în cazul ascetei Tarso avem de-a face cu o nebună cu certificat medical psihiatric, lucru care este oarecum o provocare

[1202] „Η οσία Σοφία της Κλεισούρας".

pentru evaluarea nevoinței ei duhovnicești, dar nicidecum o noutate, pentru că și în spațiul rusesc (și vom vedea că și în cel românesc)[1203] am văzut că societatea modernă și cea contemporană prin sistemul medical, abordează problemele de ordin spiritual într-o paradigmă strict patologică, fără dimensiune sufletească, în cazul nebunilor pentru Hristos fiind și explicabil, pentru că ei chiar doreau să fie considerați nebuni. În al treilea rând, Tarso a trăit lângă o mănăstire vechi-calendaristică, ceea ce, aparent, ar putea face cel puțin dificilă o raportare doctrinară față de nevoința ei. În același timp trebuie să subliniem faptul că tema prezentului studiu implică în primul rând o privire de ansamblu asupra acestui fenomen privit și istoric și aghiografic, iar abia apoi o evaluare doctrinară și morală asupra vieților nebunilor pentru Hristos ceea ce presupune înțelegerea fenomenului în complexitatea lui. De la început trebuie să precizăm că Tarso, așa cum vom vedea în viața ei, nu a fost o fanatică în sens schismatic a vechiului calendar. În virtutea marii libertăți pe care o manifestau nebunii pentru Hristos, ea ajuta duhovnicește pe toți și chiar ținea sărbătorile după ambele stiluri calendaristice, ceea ce denotă faptul că nu considera calendarul o dogmă, așa cum se raportează schismaticii vechi-calendaristici la el, viețuirea ei lângă mănăstirea vechi calendaristică fiind, așa cum vom vedea, cauzată de contextul vieții sale și poate dintr-o pronie dumnezeiască tainică. Apoi, prima ei biografie[1204] alcătuită temeinic, a fost realizată de profesorul Ioannis K. Kornarakis, profesor al Universității din Atena și credincios al Bisericii Ortodoxe a Greciei, și publicată cu sprijinul chiliei Sf. Nicolae Burazeri

[1203] Am văzut că încă din secolul XVIII, odată cu spiritul modern care a pătruns în societatea rusă, cei care aveau manifestări de nebuni pentru Hristos erau spitalizați și încadrați la fel cu cei patologici; Sf. Gavriil Georgianul a fost evaluat psihiatric ca bolnav cu manifestări schizofrenice; și ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos din spațiul românesc a fost internat la clinica de psihiatrie cu același tip de diagnostic.

[1204] Vezi Ιωάννου Κ. Κορναράκη, *Ταρσώ, η δια Χριστόν σαλή*, Άγιον Όρος: Ι. Κελλίον Αγίου Νικολάου Μπουραζέρη, 2004; în limba română traducerea: Ioannis K. Kornarakis, *Tarso cea nebună pentru Hristos*, trad. de Cristian Spătărelu, Editura Cartea Ortodoxă, Editura Egumenița, Galați, 2008. Un alt volum despre Tarso din spațiul grec apărut ulterior este: Ἀντωνίου Μάρκου, *Οσια Ταρσω η δια Χριστον σαλη, Αχαρναι*, 2010; pentru redarea vieții ei vom folosi pe lângă volumele amintite aici și colecția de vieți nebuni pentru Hristos: Ικαρος Πετρίδησ, Έμπαιζοντες *«Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*.

din Sfântul Munte, care, deși țin vechiul calendar, ca întregul Munte Athos, sunt în comuniune cu toate Bisericile ortodoxe care au îndreptat calendarul și condamnă pe schismaticii vechi-calendariști, cu care nu sunt în comuniune. Din toate mărturiile, putem afirma că Tarso, chiar dacă viețuia lângă mănăstirea ce ținea stilul vechi, păstra comuniunea cu credincioșii Bisericii Ortodoxe canonice.

Tarso a văzut lumina zilei pe 4 iulie 1910 în insula Andros, fiind cea mai mică dintre cei șase copii ai familiei, părinții ei, Periklis și Maria fiind oameni evlavioși, atmosfera religioasă din casa lor fiind favorizată și de o rudenie ce era monah pe nume Galaction, și care trăia retras într-un spațiu al gospodăriei lor[1205]. Fiind cea mai mică, a fost oarecum favorizată față de frații ei, primind o educație deosebită, fiind un elev excelent și studiind și instrumente muzicale. Copilăria i-a fost marcată de moartea prematură a surorii sale Penelopa, acest moment făcând-o mai sensibilă la viața spirituală[1206].

Un moment de cotitură în viața ei a fost, așa cum povestea ea însăși de multe ori, la vârsta de 14 ani, când Tarso are o vedenie duhovnicească, simțindu-se luată de un înger[1207] pe care ea l-a numit ofițer, din clipa aceea ea devenind tot mai retrasă, manifestând harisme neobișnuite pentru o tânără de vârsta ei, cum ar fi cea a clarviziunii, putând să cunoască în duh lucruri ce se petreceau departe de ea[1208] sau chiar starea celor plecați în veșnicie.

A ajuns cu familia ei în Atena, în 1941, după ce sora ei s-a măritat acolo, și după o încercare eșuată din partea familiei de a o căsători, Tarso și-a continuat manifestările ciudate, de neînțeles pentru cei din jur și chiar pentru familia ei, încât au dus-o la psihiatri[1209] care i-au dat diagnosticul

[1205] I. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 162.
[1206] I. Kornarakis, *Tarso cea nebună pentru Hristos*, p. 24.
[1207] Această chemare miraculoasă din viața lui Tarso este similară cu alte cazuri din viețile sfinților nebuni pentru Hristos, cum este cazul, de exemplu, al Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos.
[1208] De exemplu, copila Tarso a avertizat-o pe mama ei să nu meargă la o Liturghie a doua zi în satul vecin și aceasta nu a ascultat-o, iar când a ajuns acolo a văzut că preotul nu era pregătit să slujească, mama ei rămânând uimită; vezi I. Kornarakis, *Tarso cea nebună pentru Hristos*, p. 25.
[1209] Ἀ. Μάρκου, *Οσια Ταρσω η δια Χριστον σαλη*, p. 16.

(convenabil și facil) de schizofrenie[1210]. Manifestările de nebunie pentru Hristos erau evidente încă din această perioadă a vieții ei; este posibil astfel ca momentul răpirii de către înger și al primirii harismelor să fie și cel în care ea a primit chemarea la această nevoință. În timpului războiului, în 1944, umbla prin mijlocul gloanțelor, îmbrăcată în alb, atunci când primea o rochie nouă o zdrențuia sau pantofii noi îi lovea cu o piatră până când hainele sau încălțămintea deveneau după placul ei[1211].

Văzând că nici nu o poate căsători, iar medicii au declarat-o schizofrenică, mama ei, care ținea calendarul vechi, a dus-o în 1949 la mănăstirea vechi-calendaristică din Keratea, unde ea a viețuit de atunci până la sfârșitul vieții ei. Se pare că nu a fost inclusă niciodată în obștea monahală și nici nu a devenit monahie[1212], ci locuia ca o ascetă în afara mănăstirii, în spațiile anexe[1213]. La început, purtările sale erau ponderate, participând, datorită educației ei, la copierea de manuscrise și uneori chiar la slujbele liturgice. După aproximativ doi ani, nebunia ei pentru Hristos începe să se manifeste vădit, purtând mereu o cămașă lungă neagră peste care punea bucăți de nailon înfășurat în jurul ei, pantofii erau din cauciuc găurit și legați cu sârmă ruginită iar pe cap un prosop maro, cafeniu (despre care spunea că e culoarea ei)[1214], având purtări foarte ciudate și aspre cu pelerinii, fapt care a dus la izolarea ei de obștea mănăstirii și de atunci ajungând să locuiască în niște ruine vechi, aproape de așezământul monahal.

Viața ei la coliba de la ruine era foarte aspră, ascetică, mâncând foarte puțin și rugându-se mult. Adeseori când era vizitată la mănăstire de surori, acestea o vedeau rugându-se într-o lumină neobișnuită, descrisă de ele ca dumnezeiască, iar unele persoane au văzut-o înălțată

[1210] Profesorul Ioannis Kornarakis care a cunoscut-o și care i-a scris viața, vorbește despre o procedură medicală terifiantă care i s-a aplicat tinerei Tarso, găurindu-i-se efectiv craniul în zona tâmplelor ca procedeu terapeutic care însă a rămas, evident, fără rezultat; vezi I. Kornarakis, *Tarso cea nebună pentru Hristos*, p. 27.

[1211] I. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 163.

[1212] Într-o vizită la coliba ei unde locuia, un arhiepiscop i-a propus să-i dea schima monahală, dar Tarso l-a refuzat spunându-i că ea „a primit schima de la Maica Domnului"; vezi I. Kornarakis, *Tarso cea nebună pentru Hristos*, p. 47.

[1213] I. Kornarakis, *Tarso cea nebună pentru Hristos*, p. 31.

[1214] I. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 16.

de la pământ în timpul rugăciunii. Deși, ca mulți nebuni pentru Hristos, Tarso participa rar la slujbele bisericești, atunci când mergea se comporta nebunește. Există mărturii care vorbesc și despre împărtășirea tainică de către înger de care a avut parte Tarso, această minune fiind menționată (e drept, foarte rar), în viețile unor sfinți[1215].

Oamenii au început să o caute tot mai mult, existând tot mai multe mărturii despre persoane pe care le-a ajutat în chip minunat prin rugăciunile și harismele ei, cum ar fi cele ale străvederii[1216], profeției sau al vindecării bolilor, pe care le lucra prin puterea harului Duhului Sfânt. Obișnuia însă să plece des în Keratea, pe la diferite familii pe care le căuta sau unde îi spunea ei glasul interior că este nevoie de prezența, sfatul sau rugăciunea ei, un lucru iarăși specific nebunilor pentru Hristos, care hoinăreau foarte mult după cum le vestea Duhul pentru a ajuta pe semenii ce erau în mare nevoie.

Deși trăia pe lângă acea mănăstire vechi-calendaristică, ea primea mulți credincioși din Biserica Ortodoxă a Greciei și se bucura să prăznuiască sărbătorile și cu unii și cu alții, cântând troparele sărbătorilor împreună cu oaspeții[1217], arătând că nu considera calendarul o dogmă și era în total dezacord cu practicanții fanatici vechi-calendariști, care-i

[1215] I. Kornarakis, *Tarso cea nebună pentru Hristos*, p. 50; profesorul Ioannis Kornarakis aduce în atenție aici cazul de împărtășire tainică de către înger al părintelui Atanasie Hamakiotis și al Sfântului Serafim de Virița.

[1216] Exemple ale străvederii ei sunt numeroase. Menționăm aici cazul unor surori care au dorit să o viziteze cumpărându-i o pâine dar pe drum jumătate au mâncat-o iar cealaltă jumătate au aruncat-o lângă drum. Când au ajuns la Tarso aceasta le-a zis: „Nu-i destul că mi-ați mâncat pâinea, dar ați și aruncat-o pe drum"; când a fost internată pentru o vreme la spital din cauza unor arsuri serioase la picior, i-a spus doctorului în ziua externării sale că ea va mai sta douăzeci de zile. Doctorul nu a luat-o în seamă, dar când au sosit ultimele analize, au constatat că infecția persista în corp și au trebuit să o mai țină internată exact 20 de zile. Când era internată la spitalul Hipocrate din Atena, a vindecat, cu puterea lui Dumnezeu care lucra prin ea, pe o fată grav bolnavă, deși aparent se purta aspru cu ea, refuzând să o pomenească în rugăciuni, pe motiv că nu e rudenia ei, dar noaptea în ascuns mergea la patul fetei și se ruga îndelung. Acel caz a fost mult discutat în comisiile medicale ale spitalului, medicii nereușind să înțeleagă cum s-a vindecat peste noapte acea fată; vezi I. Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες «Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 132 și pp. 152-153.

[1217] A cântat cu un grup de monahi din Biserica Greciei troparul Schimbării la Față pe 6 august, deși după calendarul vechi nu era timpul sărbătorii, la fel pe cel al Sfântului Mucenic Pantelimon pe 27 iulie deși vechii-calendariști nu-l prăznuiau atunci.

considerau eretici pe cei din Biserica Greciei pentru că acceptaseră îndreptarea calendarului și nu aveau comuniune cu ei. De altfel era vizitată de părinții aghioriți care o prețuiau, deși ei în Athos nu erau în comuniune cu vechii calendariști, ci cu Biserica Greciei[1218]. Deși nu era atât de provocatoare în viața eclesială ca nebunii pentru Hristos din vechime, totuși era foarte critică și ea față de rigorismul sec și formalismul bisericesc, al slujbelor spuse după tipic dar fără trăire[1219], obișnuind să spună că ,,de atâta Doamne miluiește (adică spus de formă, n.n.) se plictisește și Dumnezeu"[1220].

În anul 1989, după ce cu doi ani mai devreme trecuse printr-o grea încercare[1221] care a determinat-o să stea mai mult în mănăstire, își simțea sfârșitul pământesc tot mai aproape, spunând mereu că ea ,,vrea să meargă la Miriam", iar când era întrebată cine este Miriam, spunea: ,,Una este Miriam", vorbind de fapt despre Fecioara Maria, la care avea mare evlavie[1222]. A trecut la Domnul pe 7 octombrie 1989, după ce îi vestise egumenei mănăstirii moartea cu câteva zile înainte.

Tarso este un exemplu de perpetuare a nevoinței nebuniei pentru Hristos în spațiul grec. Ascetă, fără să fie monahie, personalitate harismatică cu multă lucrare duhovnicească între semeni, nebună pentru Hristos și cu mare evlavie față de Maica Domnului, dincolo de aspectele problemelor schismatice date de ținerea calendarului pe care ea însăși le depășise, ea rămâne o mărturie a acestei nevoințe rare în creștinism și mai ales în contemporaneitate.

Cea de a treia femeie nebună pentru Hristos din Grecia contemporană evocată aici este *Steliana Mitsakidu*, numită și *vrăbiuța lui Dumnezeu*, pentru că trăia singură pe străzile din Atena și umbla în multe

[1218] Într-o astfel de vizită, o delegație athonită care fusese în Creta ducând în procesiune un fragment din lemnul Sfintei Cruci, au dus racla spre închinare și ascetei Tarso, care deși nu era prezentă până atunci, a apărut din senin de pe dealurile din jur cântând: ,,Mântuiește Doamne poporul Tău!"; vezi I. Kornarakis, *Tarso cea nebună pentru Hristos*, pp. 56-57.

[1219] Le spunea monahilor: ,,Ei, câteodată mai schimbă și ordinea, nu le spune numai după tipic!".

[1220] I. Kornarakis, *Tarso cea nebună pentru Hristos*, p. 45.

[1221] Suferise arsuri serioase în urma unui incendiu la coliba ei.

[1222] Ἀ. Μάρκου, *Οσια Ταρσω η δια Χριστον σαλη*, p. 60.

locuri unde o chema Dumnezeu. Deși mărturiile despre ea sunt foarte puține[1223], ele sunt foarte valoroase pentru că provin din partea unor personalități ale Bisericii și societății grecești cu mare autoritate, ceea ce dă greutate mărturiei despre fenomenul nebuniei pentru Hristos și în timpurile contemporane. Pe de altă parte, exemplul Stelianei (numele este preluat așa în traducerile despre ea în limba română), este foarte valoros pentru înțelegerea și încadrarea corectă a fenomenului nebuniei pentru Hristos în spiritualitatea ortodoxă, raportat în special la timpurile noastre, mai ales că ea a fost o simplă credincioasă a Bisericii rătăcind pe străzile Atenei și ascunzându-și harismele sub masca lipsei de rațiune.

După cum ea singură mărturisea, s-a născut la Constantinopol (Istanbul) și cel mai probabil a avut parte de o educație bună din moment ce cunoștea bine limba franceză și puțin chiar din limba italiană. Nu se știe când a ajuns la Atena, dar se cunoaște faptul că a lucrat la o fabrică de ciocolată, unde aproape toată lumea profita de hărnicia ei și era considerată naivă, de unii numită chiar nebună, pentru că avea adeseori un comportament ciudat, specific nebunilor pentru Hristos, râzând brusc sau bolborosind, dar cu fața mereu senină și veselă. Doamna avocat Militsa Pisimisi-Loukidou care a cunoscut-o aici, în 1979, mărturisește faptul că niciodată nu reacționa la nedreptăți și nici la ocările celor din jur[1224]. Lucru pe care ea l-a remarcat însă era acela că în timp ce toți o considerau nebună ea a simțit că nu este așa, deși Steliana dorea să fie văzută așa de toți[1225]. Simțământul că Steliana nu este nebună i-a fost întărit de faptul că

[1223] Vom folosi ca sursă principală și de fapt singura consistentă și cu autoritate eclesiastică un articol dintr-o publicație a Mitropoliei de Nafpaktos: „Τὸ σπουργιτάκι τοῦ Θεοῦ: Στέλλα Μιτσακίδου", în *Ἐκκλησιαστικὴ Παρέμβαση*, Ναυπάκτου , 2006, n. 122, pp. 9-11. Articolul cuprinde un scurt cuvânt introductiv al mitropolitului Hierotheos de Nafpaktos, care a cunoscut-o și a prețuit-o ca nebună pentru Hristos; de asemenea o mărturie a doamnei Militsa Pisimisi-Loukidou, care i-a fost apropiată și în casa căreia poposea adesea, scrisă împreună cu Chrysoula Manda, în casa căreia a stat în ultimul an din viață, și o descriere a Stelianei făcută de mănăstirea Nașterea Maicii Domnului din Akraifnio; o scurtă relatare a vieții ei găsim și în colecția I. Πετρίδησ, *Ἐμπαιζοντες «Ἡμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, pp. 199-203; sursele în limba română sunt și mai puține, fiind publicat un articol în revista „Familia ortodoxă", care în mare parte este de fapt o traducere de Mihaela Mihăilă a articolului din revista grecească; vezi ***, „Steliana, o nebună pentru Hristos din zilele noastre", în *Familia Ortodoxă*, 2011, nr. 19, pp. 44–47; nr. 20, pp. 43–47.

[1224] „Τὸ σπουργιτάκι τοῦ Θεοῦ: Στέλλα Μιτσακίδου", p. 9.

[1225] Lucru specific nebunilor pentru Hristos, care nu doar că nu reacționau la jignirile

a început să vorbească cu ea normal, și doar atunci când cineva se apropia se purta din nou nebunește și vorbea fără rost. Era recunoscătoare pentru cel mai mic lucru, spunând mereu ,,Slavă Ție Doamne" și rostind neîncetat rugăciuni pe care îi plăcea să le rostească în șoaptă.

Doamna Militsa Pisimisi-Loukidou mărturisește apoi că a întâlnit-o peste ani la mănăstirea Nașterii Maicii Domnului din Akraifnio, unde a ajuns să fie cazată într-o cameră cu o femeie pe care monahiile au numit-o ciudată și care era chiar Steliana. Este primul moment când Steliana își dezvăluie, față de prietena ei, harisma străvederii și înainte-vederii pe care le avea, vorbindu-i despre o boală de care suferea, sfătuind-o să aibă răbdare și profețindu-i că soțul ei își va schimba locul de muncă, dar toate se vor așeza bine.[1226] Pentru că prietena ei Milița (așa cum o alinta) a început să o laude în mănăstire că este un suflet sfânt, a plecat de acolo pe neașteptate și i-a reproșat ulterior că a lăudat-o.

Stella (cum mai era numită) trăia pe străzile Atenei, nu avea un adăpost, adesea dormea pe bănci sau în alte clădiri unde era primită. La insistențele prietenei ei se ducea uneori în casa acesteia și îi spunea că ea e foarte mulțumită, că e voia lui Dumnezeu să doarmă pe bănci. Clipele de seară, când mânca puțină supă de roșii (mâncarea sa preferată) și mulțumea neîncetat, păreau un veșnic Emaus care se revărsa în tulburata Atenă. Îi plăcea să doarmă în holurile spitalului de unde adesea era alungată de personalul medical, de paznici și de rudele pacienților, dar ea, noaptea, se furișa în saloanele bolnavilor și se ruga îndelung la patul lor, după cum îi descoperea Dumnezeu să facă la fiecare[1227].

Maicile de la mănăstirea unde poposea adesea mărturisesc că era un suflet sfânt dar ascuns, pentru că își ascundea virtuțile sunt o mască a lipsei de judecată. La o sărbătoare a ,,Tăierii Capului Sfântului Ioan Botezătorul", la Teba, a rupt prețurile de pe toate produsele din carne, spunându-le tuturor că e post. Altă dată, găsind o icoană de hârtie cu Maica Domnului, pe care o iubea nespus, a alergat 10 km în mai puțin de o

celor din jur dar chiar căutau să fie ocărâți și considerați nebuni făcând aceasta din ,,nebuna lor dragoste pentru Dumnezeu".

[1226] Ι. Πετρίδησ, *Ἐμπαιζοντες «Ἡμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 9.

[1227] ,,Τὸ σπουργιτάκι τοῦ Θεοῦ: Στέλλα Μιτσακίδου", p. 10.

oră până la mănăstire plină de un entuziasm ce părea complet copilăresc, cerându-i unei surori să o pună în ramă. Tot maicile mărturisesc faptul că de fiecare dată când era lăudată sau cineva bănuia că ascunde o stare de sfințenie, ori începea să se comporte nebunește ori pleca, puținele momente când se comporta normal fiind acelea când era prezentă la slujbele oficiate de mitropolitul Ierotheos (Vlachos) de Nafpaktos, pe care îl prețuia foarte mult[1228].

Cu darul străvederii a văzut de la distanță că prietena ei Miliți avea nevoie de un lucru și i l-a dus în grabă, prilej cu care i-a vorbit și despre sfârșitul ei, profețind că va muri pe străzi, și că ea va afla după aceea[1229]. Cu alți oameni continua să se poarte ciudat, dar cu rost adânc în fiecare caz, după cum o povățuia îndemnul harului care lucra în ea. L-a pălmuit pe un șofer de autobuz, i-a admonestat pe niște polițiști și se certa cu târgoveții care aveau tarabe[1230].

În ultimul an din viață a locuit într-un apartament pe care i l-a oferit ca spațiu o cunoștință, Chrisoula Manda, pentru care era foarte recunoscătoare. Obișnuia însă adesea să lipsească mult, hoinărind pe străzi sau petrecând zile și nopți întregi la căpătâiul bolnavilor din spitalele Atenei, sau mergând la duhovnicul ei de care s-a despărțit cu mare regret, manifestându-și în același timp mâhnirea că noul preot la care se spovedea nu avea răbdare să-i asculte spovedania pe care o făcea în mare amănunțime și cu mare pregătire.

A murit pe neașteptate, pe străzi, așa cum profețise, pe data de 3 iunie 2005, fiind lovită de o mașină și murind la Spitalul Asklepio. Pentru că nimeni nu a venit să-i ceară trupul a fost înmormântată de Serviciul social, fără slujbă, în cimitirul Zografou, cu numărul 8915. Nu putem să nu observăm puternica similitudine între moartea Stelianei (Stella) și cea a nebunilor pentru Hristos din Vechime, adică Sfântul Simeon Salos și Sfântul Andrei Salos, care și ei au murit singuri, în deplin anonimat și în deplină umilință, fără să știe apropiații ei, care erau obișnuiți ca ea să lipsească luni întregi.

[1228] ,,Τὸ σπουργιτάκι τοῦ Θεοῦ: Στέλλα Μιτσακίδου, p. 11.
[1229] I. Πετρίδησ, *Ἐμπαιζοντες «Ἡμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 201.
[1230] I. Πετρίδησ, *Ἐμπαιζοντες «Ἡμεῖς μωροί διά Χριστόν»*, p. 202.

Prietena ei, doamna avocat Militsa Pisimisi-Loukidou, la ceva timp după moartea Stellei, a avut un vis în care a văzut-o pe Steliana lângă un copac frumos, învăluită de o lumină puternică. Acel vis a zguduit-o pe Milița, așa cum îi spunea Stella, și alertând pe Chrisoula, cealaltă apropiată a Stellei și pe stareța mănăstirii de la Akraifno, au aflat, după cercetări la spitale și la poliție, despre moartea fulgerătoare a Stelianei, găsindu-i și mormântul. La un an de la moartea ei, la odovania Praznicului Sfintei Învieri, i s-a săvârșit o slujbă de înmormântare, iar parastasul de un an a fost săvârșit de mitropolitul Hierotheos la mănăstirea ei de suflet[1231].

Cu puțină vreme înainte de a muri își exprimase dorința de a boteza doi copii, punându-le nume Nectaria și Maria, dar nimeni nu dorea ca nașă o nebună, așa cum era considerată ea. Atunci prietena ei Miliți, i-a promis că va încerca să facă în numele ei acest lucru și să le vorbească apoi copiilor despre adevărata lor nașă, Stella, fapt ce i-a produs multă mulțumire spunând că poate să moară liniștită.

Viața Stellei Mitsakidou, nebună pentru Hristos din zilele noastre, relevă faptul că nebunia pentru Hristos continuă să fie practicată și în prezent de către persoanele cu chemare din partea lui Dumnezeu, că în esență ea păstrează același rost și criterii ca nebunia pentru Hristos din vechime, chiar dacă formele de manifestare contemporane sunt mult mai puțin provocatoare și smintitoare decât cele ale asceților nebuni vechi. Exemplul Stellei relevă faptul că această nevoință este practicată nu doar de monahi ci și de mireni în lume, și că are o dublă dimensiune: cea îndreptată spre dobândirea propriei smerenii prin asumarea umilinței și simularea nebuniei și cea a ajutorării semenilor prin harismele pe care le avea în dar de la Dumnezeu. Mitropolitul Hierotheos Vlachos a dat-o ca exemplu, la slujba ei de pomenire, pentru toți oamenii de azi, nemulțumiți de starea lor și mereu cu pretenții și autosuficiență[1232].

[1231] „Τὸ σπουργιτάκι τοῦ Θεοῦ: Στέλλα Μιτσακίδου", p. 11.

[1232] † Ierothei (Vlahos) al Nafpaktei, „Steliana, o nebună pentru Hristos din zilele noastre", https://cuviosulgherontie.com/steliana-vrabiuta-lui-dumnezeu-o-nebuna-pentru-hristos-din-zilele-noastre/: „Am credința că această relatare va fi de folos tuturor oamenilor care își trăiesc viața căutând o fericire fără limite, încărcată de o mentalitate nevrotică, şi care se plâng neîncetat de faptul că nu au lucrurile pe care ar vrea să le aibă".

Salos-ul în spațiul athonit și în lumea greacă păstrează în mare parte caracteristicile salos-ului bizantin urmărind aceleași idealuri: desăvârșirea proprie prin dobândirea smereniei prin suprema umilință și folosul semenilor prin lucrarea darurilor cu care erau înzestrați. În spațiul athonit din perioada bizantină târzie fenomenul nebuniei pentru Hristos a fost indisolubil legat de isihasm, deși total opuse în forme de asceză și manifestare, cu toate aceste având identitar aceeași vocație metanoică și mistică. Nebunii pentru Hristos din perioada isihastă au avut o perioadă de manifestare a ei în lume, iar apoi au continuat-o o vreme și în spațiul Sfântului Munte. Practicarea ei de către mari sfinți, recunoscuți de către întreaga Biserică, cum ar fi Sfântul Sava Vatopedinul sau Sfântul Maxim Cavsocalivitul, descoperă o consistență universală în spiritualitatea ortodoxă, chiar dacă ei au practicat-o la un nivel comportamental mult mai puțin provocator și doar în anumite perioade din viața lor. În spațiul Greciei moderne și contemporane nebunia pentru Hristos, chiar dacă nu a mai avut aceeași anvergură ca în perioada bizantină sau în lumea medievală rusă, a fost legată atât de condiția martirică în perioada de oprimare religioasă a ortodocșilor greci dar și de practicarea ei de către aceștia care au preluat condiția nebuniei pentru Hristos fie în mediul monahal (Sfânta Sofia, Tarso) cât și în lumea cosmopolită a orașelor grecești (Steliana). Trecerea unora dintre ei în rândul sfinților (cum este Sfânta Sofia din Kleisoura) precum și evaluarea deosebit de pozitivă a unor ierarhi respectați și apreciați teologi ai Bisericii Greciei față de nebunii pentru Hristos (pe unii cunoscându-i personal), este de asemenea un punct important în evaluarea nebuniei pentru Hristos și în poziția oficială a Bisericii față de acest fenomen. Manifestări de nebunie pentru Hristos sunt consemnate și în alte vieți de părinți sau mireni greci contemporani (cum ar fi părintele Fotis Lavriotis din Lesvos sau scriitorul, pictorul și poetul neconvențional Nikos Gavriel Pentzikis), dar nu sunt percepuți în ansamblu de conștiința eclesiastică și de pliroma Bisericii ca nebuni pentru Hristos. Apariția unor scrieri sau chiar romane în literatura greacă, care au ca subiect nebunii pentru Hristos, cum

ar fi *Iannis cel nebun pentru Hristos*[1233], posibil inspirat din viața unor nebuni pentru Hristos dar personajul fiind fictiv, deci fără istoricitate autentificată, denotă un interes în lumea greacă față de nebunii pentru Hristos, ca un exemplu nu neapărat de urmat (de către oricine), dar cu siguranță de admirat.

[1233] Vezi Dionisie A. Makris, *Iannis – cel nebun pentru Hristos*, vol. I și II, trad. de Gabriel Mândrilă, Editura Sophia, București, 2021 și 2022.

CAPITOLUL VI.

NEBUNIA PENTRU HRISTOS ÎN SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ

VI.1. Spiritualitatea ortodoxă românească și locul nebuniei pentru Hristos. Influența greacă și cea slavă și sinteza spirituală românească

În general, lucrările de specialitate care tratează tema nebuniei pentru Hristos se opresc în analiza lor la spațiul grecesc și cel rusesc, cu sporadice mențiuni din ortodoxia altor popoare, dar cu accentuarea faptului că nebunia sfântă s-a născut în Bizanț și a cunoscut apogeul în spațiul rusesc. După aceasta a urmat un declin cauzat atât de specificul secularizat al societății moderne și postmoderne, cât și de atitudinea cel puțin rezervată a Bisericii care voia să înlăture excesele ascetice din practica spirituală ortodoxă și posibilele tendințe schismatice, care adesea își aveau obârșia în grupările cu practici pseudo-spirituale și neconformate canonic cu structurile eclesiastice.

Într-o mare măsură această concluzie analitică este justificată și argumentată prin izvoarele aghiografice care aduc mărturie despre practica nebuniei pentru Hristos. În afara spațiului bizantin, cu un destul de firav ecou în lumea greacă modernă, dar mai accentuat în cea contemporană, a celui athonit, prin interferențele cu practica isihastă până în zilele noastre, și a celui rusesc care a avut o evoluție fluctuantă, mărturiile despre nebunia pentru Hristos în celelalte areale spirituale ortodoxe sunt sporadice, dar nu inexistente. Am reliefat în capitolele precedente prezența manifestărilor de nebunie sfântă la slavii de sud și am punctat câteva posibile motive pentru faptul că această nevoință ascetică, rară și extremă, nu a cunoscut o dezvoltare deosebită în acest spațiu, cum s-a petrecut la slavii de est, în special în lumea de influență rusă.

În acest context larg al lumii ortodoxe, spiritualitatea românească a avut întotdeauna un destin și un rol aparte, în care s-au regăsit atât fondul specific românesc cu latinitatea din ontologia etnică cât și creștinismul

ortodox de tradiție bizantină peste care s-a suprapus o firească influență slavă, în virtutea prezenței slavonismului în cultura română. Conștiința spirituală ortodoxă a fost întotdeauna o determinantă esențială a acestui neam. Așa cum spunea Nichifor Crainic, definirea unei filosofii a istoriei noastre nu se poate realiza decât în cheia spiritualității ortodoxe[1234]. Deși mărturisește în litera și spiritul Scripturii universalismul creștinismului[1235], marele gânditor român, apelând la Dionisie Areopagitul[1236], subliniază că neamurile, ca structuri naturale ale istoriei, se integrează în comuniunea ierarhică spirituală, iar spiritualitatea ortodoxă își modelează nu fondul doctrinar, ci formele de manifestare pe specificul național[1237], acest lucru manifestându-se evident și în cazul spiritualității românești.

Specificul spiritualității românești este exprimat și în sensul unei așezări temeinice, echilibrate și statornice, care nu cunoaște excese și exuberanțe spirituale, în care spiritul convulsiv și dinamica agitației mistice nu stăruie în structura sufletului românesc, deși s-a confruntat cu aceste aspecte. Există o arhitectură de componente stratificate care îl influențează, îl modelează și îl definesc într-o anumită măsură, dar nu îl pot descrie în toată complexitatea lui, fiind menționate influențele diverse: tracică, bizantină, grecească, slavă, franceză, germanică[1238].

Dincolo de perspectiva mistică, filosofică și socială asupra caracteristicilor spiritualității românești, și istoricii descriu spiritualitatea poporului român, cu argumente bineînțeles istorice, ca o sinteză între

[1234] Nichifor Crainic, ,,Sensul tradiției", în Răzvan Codrescu (ed.), *Fiecare în rândul cetei sale*, Editura Christiana, București, 2003, p. 39: ,,Aceluia care va scrie o filosofie a istoriei noastre, Ortodoxia îi va da cheia înțelesului acestei istorii".

[1235] Galateni 3, 28: ,,Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus"; În sensul înțelegerii raportului universalitate – etnicitate în lumina Scripturii a se vedea acest text în raport cu textul din Corinteni 15, 22-23: ,,Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia. Dar fiecare în rândul cetei sale".

[1236] Vezi Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad., introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, în special pp. 23-26.

[1237] Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrație*, Editura Albatros, București, 1997, p. 51: ,,Unitățile naturale ale neamurilor participă ca atare la viața ierarhică a spiritualității creștine. Ortodoxia, în organizarea ei pământească, oglindește perfect acest spirit al doctrinei când își modelează formele locale pe trupul național".

[1238] Gheorghe Bobână, ,,Mircea Vulcănescu. O analiză fenomenologică a dimensiunii românești a existenței", în *Revista Filosofie*, Chișinău, II (2015), p. 252.

preocuparea contemplativă, de factură isihastă, și direcția activă, sau practică, cu puternică ancorare în viața socială sau comunitară[1239]. Părintele profesor Mircea Păcurariu sublinia că în Țările Române isihasmul a supraviețuit prin mulți sihaștri care majoritatea au rămas anonimi și care trăiau retrași, dar și prin câteva centre monahale mari. Este posibil, chiar dacă izvoarele aghiografice nu menționează, ca în cadrul isihasmului de factură populară să fi existat și preocupări ale nebuniei pentru Hristos, fără să existe nici o îndoială că în aceste medii ascetice era cunoscută această nevoință, după cum o dovedesc manuscrisele despre nebuni pentru Hristos care circulau la noi încă din secolul XVI, și care va apărea menționată sporadic și mai târziu în spațiu românesc. Sfântul Calinic de la Cernica este un exemplu definitoriu pentru sinteza aceasta între contemplativ și practic. Circulația la noi a unor texte de mare răspândire din lumea slavă este certificată și de profesorul P. P. Panaitescu, care menționează de altfel că Liturghia în limba slavonă a fost prezentă în Țările Române încă din perioada feudală de organizare bisericească[1240]. De altfel, cultura bisericească din perioada respectivă era o parte importantă a culturii feudale slavone, într-o perioadă în care în spațiul rusesc nebunia pentru Hristos era la apogeu. Pe de altă parte, întemeietorul vieții monahale de obște de la noi, Sfântul Nicodim (grec de origine, trecut pe la bulgari și la sârbi), venea la noi dintr-un mediu grecesc în care nebunia pentru Hristos era aproape dispărută, în timp ce vechea influență a imperiului româno-bulgar întărea rezerva[1241] față de această practică ascetică extremă și în spațiul românesc.

Mergând pe tipologia dezvoltării fenomenului nebuniei pentru Hristos, atât în lumea bizantină cât și în cea rusă, nebunia pentru

[1239] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a II-a, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 386.

[1240] Petre P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, Editura Științifică, București, 1969, p. 328.

[1241] Am explicat într-un capitol anterior situația nebuniei pentru Hristos la slavii de sud, unde, pe baza influenței unei omilii a lui Nicon cel din Muntele Minunat, foarte răspândită și populară la bulgari, se manifesta o rezervă mare față ,,nebunia sfântă". În Bizanț, în acea perioadă, fenomenul se pierdea printre pseudo-spiritualitățile de multe ori cu caracter schismatic și printre falșii nebuni pentru Hristos sau ,,vagabonzii mistici".

Hristos a apărut la început în mediul monahal, în forma sa liniștită ca modalitate metanoică de purificare și desăvârșire, iar abia apoi s-a mutat în centrele urbane mari unde s-a manifestat în mod provocator dar și proniator. În spațiul românesc lumea monahală a cunoscut o fază a mănăstirilor cneziale și boierești, iar abia apoi s-a manifestat faza mănăstirilor domnești, când suzeranitatea feudală era pregnantă, dar nu a cunoscut absolutismul despotic prezent în lumea rusă, față de care au reacționat providențial nebunii pentru Hristos. În altă direcție, organizarea bisericească românească a fost multă vreme preponderent rurală, condițiile istorice vitrege nefavorizând dezvoltarea unor mari centre urbane, așa cum era Constantinopolul în Bizanț sau Moscova și Novgorodul în Rusia, unde nebunia pentru Hristos s-a manifestat pregnant. Acest lucru nu exclude cunoașterea (poate și practicarea) nebuniei pentru Hristos în spațiul nostru românesc, mai ales că pe filiera limbii slavone (care era prezentă în cult chiar și în Transilvania încă din secolul X[1242]) au circulat manuscrise în special cu *Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*. Mai târziu, tot în Transilvania, se manifestau legături cu mediul iezuit din Graz, unde, la 1600, se interpreta pentru studenți, o piesă de teatru care avea ca personaje nebuni pentru Hristos, făcându-se apel la personalitatea lui *Simon Salus* (un joc de cuvinte în latină între *salus*, ce desemna mântuirea și *stultus*, termen ce desemna în Apus pe nebunul pentru Hristos)[1243]. Având în vedere că la Universitatea din Graz au venit din Siebenbürgen (denumire germană pentru teritoriul celor șapte scaune săsești din Transilvania) în secolele XVI și XVII un număr de 59 de tineri, e foarte probabil ca practica scenetelor din mediul iezuit care aveau ca temă și nebunia pentru Hristos să fi ajuns și în școlile iezuite din Transilvania, unde cu siguranță erau și auditori români, chiar dacă în majoritate erau sași sau maghiari[1244].

Revenind la specificul spiritualității românești trebuie să remarcăm marea diversitate de opinii atât în lumea filosofilor români, ca Lucian

[1242] P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, p. 198.
[1243] Vezi în acest sens valoroasele considerații științifice ale cercetătoarei române Cătălina Velculescu, în Cătălina Velculescu, *Nebuni întru Hristos*, pp. 48-49.
[1244] C. Velculescu, *Nebuni întru Hristos*, p. 54.

Blaga sau Constantin Noica, a istoricilor curentelor și ideilor religioase cum a fost Mircea Eliade, sau în lumea teologică reprezentată atât de complet și de complex de Dumitru Stăniloae. Marele istoric al religiilor Mircea Eliade integra spiritualitatea românească în cadrul culturii europene, ca o mediere prin civilizația țărănească între lume asiatică și Occident[1245], menționând specificitatea creștinismului românesc care, pe baza moștenirii daco-romane, nu a cunoscut nici disputele intense teologice ale Bizanțului și nici devierile schismatice de tip mistic provenite din tulburările sufletului rus[1246]. Constantin Noica atrăgea atenția asupra desacralizării sistematice a culturii occidentale pentru care spiritualitatea românească ar putea fi un ,,rezervor" de sens metafizic. Dumitru Stăniloae a fost cel care a accentuat sinteza orient-occident în spiritualitatea românească[1247], insistând însă asupra faptului că ,,sufletul românesc a fost frământat și răscopt în mustul ortodoxiei"[1248], ca un *spațiu-punte*[1249]și că ființa umană românească este încadrată prin cadrul liturgic asumat într-o ordine superioară deci, am putea concluziona noi, prea puțin dispusă la ,,neorânduielile" asumate și promovate scandalos de nebunii pentru Hristos.

Toate aceste trăsături ale spiritualității românești exprimate aici din mai multe sfere de cercetare, istorică, filosofică sau teologică, ar exprima o motivație pentru lipsa menționării în istoria ortodoxiei românești a nebunilor pentru Hristos. Aceasta nu înseamnă însă implicit că nu au existat astfel de nevoitori, ci doar faptul că această nevoință nu s-a

[1245] Mircea Eliade, *Memorii*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991, p. 209.

[1246] Mircea Eliade, *Los Rumanos. Breviario historico*, apud Caius Cuțaru, ,,Eliadian Reflections on the Spirituality of the Romanian People", în *Teologia*, Arad, anul XXIII (2019), nr. 2, p. 49.

[1247] Adrian Boldișor, ,,Cultura și spiritualitatea românească între Orient și Occident în viziunea Pr. Dumitru Stăniloae", în Nicolae Răzvan Stan, Lucian Dindirică (coord.), *Părintele profesor Dumitru Stăniloae sau consonanța dintre dogmă, spiritualitate și Liturghie*, Editura Cetatea de Scaun și Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015, p. 377.

[1248] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Mănăstirea Putna, 1992, p. 49; volumul este o reeditare cu acordul autorului a ediției: Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Tiparul tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1939.

[1249] Dumitru Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Editura Elion, București, 2004, p. 8.

manifestat ca un element constitutiv al spiritualității așa cum a fost în Bizanț, și nici pe departe ca un fenomen, așa cum a fost în Rusia. E destul de probabil ca această nevoință să-și fi făcut loc și la noi în mod izolat, doar că aghiografia românească a fost mult mai puțin dezvoltată ca cea grecească sau cea rusească, ea fiind destul de lacunară chiar și în ceea ce privește de exemplu tradiția isihastă din țara noastră, cu atât mai puțin să descrie practici ascetice extreme. De fapt, în mare parte, aghiografia în spiritualitatea românească s-a bazat pe traduceri ale marilor colecții grecești sau slavonești, sau a vieților de sfinți descrise individual, pentru care exista o vie preocupare în mediul monahal și cărturăresc românesc după cum vom vedea în capitolul următor. Nu este de neglijat că în lumea creației literare românești și-au făcut loc descrieri ale unor personaje în spiritul nebunilor pentru Hristos, care, așa cum vom arăta documentat în subcapitolul următor, erau de fapt înfățișări literare ale unor persoane reale și cu existență istorică certificată, care cu siguranță în lumea greacă sau cea rusească, cu o tradiție aghiografică dezvoltată, ar fi constituit surse pentru adevărate volume biografice bisericești și ar fi trecut ușor și repede pragul de la literatură la aghiografie.

VI.2. Circulația manuscriselor despre nebuni pentru Hristos și creația literară

Lipsa mărturiilor despre nebunii pentru Hristos în spațiul românesc, cel puțin până în secolul XIX, nu implică automat și faptul că ei nu au existat, dar fără să fie menționați de aghiografia românească. În schimb, cunoașterea vieților de nebuni pentru Hristos și felul în care ele au circulat și au fost receptate în spațiul românesc este relevantă pentru tema cercetării. Vom vedea că încă din perioada timpurie de organizare bisericească la noi și de circulație a textelor sacre există manuscrise cu vieți sau fragmente de Vita ale unor nebuni pentru Hristos, atât pe filieră greacă cât mai ales slavonă. De asemenea, începutul răspândirii tipăriturilor bisericești în Țările Române reliefează și interesul cărturarilor români sau a mediului religios pentru viețile sfinților nebuni pentru Hristos, cel puțin a celor doi sfinți nebuni pentru Hristos

din perioada bizantină, Sfântul Simeon din Emessa și Sfântul Andrei din Constantinopol.

Colecțiile aghiografice cum ar fi Viețile sfinților sau Proloagele, primele ediții traduse în mare parte din colecții rusești, conțin viețile acestor nevoitori deși, de exemplu, în lumea greacă multă vreme Sfântul Andrei Salos nu se regăsea nici în Sinaxare din cauza discuțiilor legate de istoricitatea personajului din Vita care îl prezintă. Remarcăm însă în același timp că multe manuscrise iar apoi tipărituri conțin doar fragmente din viețile acestor nevoitori, fără să se redea textul integral, evitându-se pasaje din textul grecesc original care conțineau scene scandaloase sau provocatoare. De asemenea, unele traduceri din spațiul românesc folosesc un limbaj și o descriere nuanțată și mai puțin plastică față de textul original, semn că și în mediul teologic și cărturăresc de la noi exista rezerva față de unele fapte scandaloase ale nebunilor pentru Hristos și care puteau fi smintitoare pentru creștini (necunoscători poate ai modului aparte de nevoință al nebuniei pentru Hristos) mai ales că unele texte erau destinate uneori uzului liturgic, pe lângă Sinaxarele care erau mai riguros traduse, uneori citirile din Proloage ajungând în mediul eclesial chiar la slujbe, iar citirea din Viețile sfinților fiind o practică răspândită la trapezele monahale. Chiar și supranumele Sfântului Andrei Salos a fost schimbat în unele traduceri vechi românești, cum ar fi Proloagele, în ,,Andrei cel mult zelos pentru Hristos”[1250], care este o evidentă și total neinspirată evitare a expresiei nebun pentru Hristos, deși textele foarte vechi redau mult mai aproape de înțelesul grecescului salos prin vechiul termen românesc ,,zănatec pentru Hristos”[1251]. E drept, traducerea ,,cel

[1250] A se vedea în acest sens ediția: *Proloage*, vol. II, diortosite și îmbogățite de Benedict Ghiuș, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 132.

[1251] Este vorba despre un manuscris realizat la 1792 de către ieromonahul Serafim după cartea unui ,,părinte Șărban din satul Arin” (acum în județul Brașov) manuscris inventariat în Catalogul manuscriselor românești, cu nr. ms. 1371; vezi în acest sens Gabriel Ștrempel, Florica Moisil, L. Stoianovici, *Catalogul manuscriselor românești* (1062 – 1380), vol. IV, Editura Academiei, București, 1967, pp. 645 – 652; De asemenea despre *Prologul ieromonahului Serafim* vezi Cătălina Velculescu, *Die rumänischen Prologen – Übersetzungen, Bearbeitungen, Wiederübersetzungen*, Sofia, 2005, p. 503-512; o analiză a acestui text în paralel cu alte texte ale *Vieții Sfântului Andrei Salos* din traducerile românești o regăsim la: Cătălina Velculescu, ,,Andrei zănatecul pentru Hristos, în manuscrisul lui Serafim ieromonahul și într-un manuscris din sud-estul Transilvaniei”,

mult zelos pentru Hristos" incorectă atât lingvistic cât și teologic este îndreptată de mai noile ediții ale Vieților Sfinților, care revin la numele real și complet al Sfântului Andrei Salos, cu traducerea românească ,,nebun pentru Hristos"[1252].

De asemenea, așa cum s-a întâmplat în tradiția bizantină și apoi în mediul grecesc, circulau adeseori fragmente din viețile nebunilor pentru Hristos sau variante prescurtate care erau mai practice pentru citirea structurată în mediul eclesial, exemplificatoare în acest sens fiind pasaje din viața Sfântului Simeon Salos cum ar fi părerea lui despre Origen sau fragmentele din viața Sfântului Andrei Salos care erau integrate în citirile zilnice din Proloage la începutul lunii octombrie[1253]. De asemenea, circulau separat și secțiunea cu întrebări și răspunsuri din Viața Sfântului Andrei Salos (dialogul sfântului cu ucenicul său Epifanie)[1254], sau Apocalipsul Sfântului Andrei, descoperirea sfântului despre vremurile de pe urmă.

Cercetătoarea română Cătălina Velculescu remarca faptul că încă din secolul XVI, circulau în Țara Românească și în Moldova secțiuni

în *Proloage. Fiziolog. Alexandria. Cosmografii*, Editura Școala Agatonia, 2018, p. 83-112.

[1252] Vezi în acest sens ediția ***, *Viețile Sfinților pe luna octombrie*, ed. a II-a, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2005, p. 32; aceeași firească traducere a termenului ,,salos" prin ,,nebun pentru Hristos" o redă și valoroasa ediție a Sinaxarului Mare realizată după originalul în limba engleză *The Great Synaxaristes of the Orthodox Curch*: *Sinaxarul mare al lunii Octombrie*, trad. de Maria Magdalena Vrânceanu, Editura Doxologia, Iași, 2005, p. 76, și tot la fel întâlnim și la traducerea românească apărută în Mitropolia Europei Occidentale și Meridionale, după valoroasa colecție aghiografică coordonată de ieromonahul Macarie Simonopetritul: Macarie de la Simonos Petra, *Sinaxarul, Viețile Sfinților*, trad. de Sofronia, Monica Florea, Elena Soare, Editura Apostolia, Alba-Iulia, 2013.

[1253] Astfel de fragmente din Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos sunt răspândite în Proloage la diferite zile, la cuvântul de folos după sfântul zilei. Aceste fragmente le întâlnim în special la începutul lunii octombrie, cum ar fi în zilele de 1, 3, 4, 5, 6, 12, 15 și 16 octombrie, fapt explicabil deoarece pomenirea sfântului Andrei se face în mod deosebit în ziua de 2 octombrie, după data de 1 octombrie, sărbătoarea ,,Acoperământului Maicii Domnului", apărută în cultul Bisericii prin descoperirea făcută Sfântului Andrei; vezi în acest sens ***, *Proloagele*, pp. 129, 135, 136, 142, 146, 161, 170, 172.

[1254] Acest dialog sub formă de întrebări și răspunsuri era în izvoarele aghiografice vechi integrat în textul vieții sfântului, ba chiar intercalate printre evenimentele biografice. Ulterior, din considerații practice atât partea aceasta a dialogului cât și cea a Descoperirilor de tip eshatologic din *Vita* (mai controversată) au circulat separat de textul vieții.

din *Viața Sfântului Andrei Salos*[1255] în slavonă[1256] și de asemenea tot în slavonă până la introducerea limbii române în cult, Proloagele copiate după exemplare rusești conțineau referiri la Sfântul Simeon Salos la data de 21 iulie, iar fragmentele din Viața Sfântului Andrei Salos erau mai numeroase. De asemenea o largă răspândire în slavonă o aveau *Viețile Sfinților* care reproduceau parțial textul monumentalei colecții a Sfântului Dimitrie al Rostovului și care au stat la baza primelor traduceri în limba română din această colecție, traduceri făcute de ierodiaconul Ștefan la mănăstirea Neamț, la începutul secolului XIX[1257].

Lennart Rydén, cel care a realizat ediția critică a Vieții Sfântului Andrei Salos, menționează un manuscris grecesc din secolul al XVIII care era la București[1258], dar majoritatea surselor erau pe filieră slavă, lucru de înțeles pentru specificul limbii liturgice folosite în acele vremuri. Emil Dragnev remarcă și el prezența Apocalipsului Sfântului Andrei în cunoscutul *Cod de la Tulcea*[1259], scris la începutul secolului XVI, în contextul preocupărilor pentru scrierile eshatologice din secolul XV datorate influenței bizantine, și de asemenea tot într-un manuscris slav, împreună cu *Apocalipsa lui Pseudo-Macarie*, care se regăsește în Biblioteca Sfântului Sinod[1260]. Aceeași prezență a textului Apocalipsei Sfântului Andrei o subliniază și cercetătorul Andrei

[1255] Cătălina Velculescu menționează două manuscrise care se găsesc în Biblioteca Academiei Române (*BAR*), care conțin *Viața Sfântului Andrei Salos*; vezi Cătălina Velculescu, ,,Das Leben Des Simeon Salos in Abendländischen Bearbeitungen Und Mögliche Widerklänge in Transsilvanien", în *Revue des études sud-est européennes*, Editura Academiei Române, vol. XLIII (2005), nr. 1, p. 227.

[1256] Studiile despre circulația manuscriselor în limba slavonă în Țările Române sunt numeroase, printre primii cercetători care au încercat o sinteză fiind Ecaterina Piscupescu; vezi Ecaterina Piscupescu, *Literatura slavă din Principatele Române în veacul al XV-lea,* București, 1939; de asemenea a se vedea P. P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Române*, vol. I și II, Editura Academiei Române, București, 2003.

[1257] C. Velculescu, *Nebuni întru Hristos*, p. 27.

[1258] C. Velculescu, *Nebuni întru Hristos*, p. 27.

[1259] Acest Cod care conține și *Apocalipsa lui Pseudo-Macarie din Patara* se găsește în *BAR*, *manuscrisul sl. 649*; vezi Ion Bogdan, *Scrieri alese*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de G. Mihăilă, Editura Academiei R. S. România, București, 1968, p. 380.

[1260] Este vorba despre *msc. 309*; vezi Emil Dragnev, ,,Literatura profetico - eshatologică bizantină în Țările Române (sec. XV - XVI). Note preliminare", în *Tradiții istorice românești și perspective europene, in honorem Academician Ioan-Aurel Pop*, Editura Universității din Oradea, Oradea - Chișinău, 2005, p. 174.

Prohin în *Letopisețul anonim al Moldovei*, care a urmat Codului de la Tulcea, și se înscrie tot în preocupările eshatologice de motivare a luptei suveranilor creștini în fața pericolului otoman[1261].

Un document inedit (Miscelaneu[1262]) a fost descoperit în cadrul manuscriselor slave din Biblioteca Academiei Române de către arhimandritul Policarp Chițulescu, copiat probabil în secolul XVII după un exemplar mai vechi din secolul XV, dar care păstrează colofonul[1263] manuscrisului original, și pomenește doar despre Viața Sfântului Andrei Salos, semn că celelalte texte aghiografice au fost adăugate anterior. Documentul inițial din secolul XV a fost scris la porunca domnitorului Iliaș al Moldovei (+1432), fiul cel mare al lui Alexandru cel Bun. Arhimandritul Policarp Chițulescu, ținând cont de vechimea colofonului înscris inițial, îl consideră al doilea document manuscris slav de la noi ca vechime, după *Scara Raiului*, manuscris copiat de Gavriil Uric în 1413, fapt ce arată popularitatea și răspândirea vieții Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos și în ținuturile noastre[1264]. Nu avem aceleași mărturii despre circulația sau popularitatea manuscriselor sau tipăriturilor despre nebuni pentru Hristos în spațiul transilvănean, deși texte selective din Proloage circulau și în Transilvania[1265], dar Cătălina Velculescu aduce în atenție o posibilă influență a unor astfel de texte sau piese de teatru jucate la școlile iezuite din Transilvania, care aveau ca temă nebuni pentru Hristos din perioada bizantină (în special Sfântul Simeon Salos), dar și personalități monahale occidentale cu manifestări similare saloi-lor bizantini[1266].

[1261] Andrei Prohin, ,,Cărturarii Țărilor Române - între istorie și profeție (sec. XV-XVI)", în *Studia universitatis Moldaviae*, Revistă Științifică a Universității de Stat din Moldova, Chișinău, LXIV (2013), nr.4, p. 23.

[1262] Colecție de vieți de sfinți însoțite de învățături ale acestora.

[1263] Colofonul este o scurtă mențiune autentificată, la începutul sau sfârșitul unei opere, care conține elemente esențiale despre publicarea acelei cărți. Era așadar un fel de ,,amprentă" care certifica istoria și valoarea unei opere.

[1264] Policarp Chițulescu, ,,Un manuscris necunoscut copiat la porunca lui Iliaș, voievodul Moldovlahiei", în *Analele Putnei*, Putna, IX (2013), nr. 2, p. 138.

[1265] Cătălina Velculescu, „Nebuni întru Hristos în prelucrări occidentale şi posibile ecouri transilvane", în *Acta Mvsei Porolissensis*, Zalău, XXVII (2004), p. 475.

[1266] Astfel de manifestări similare nebunilor pentru Hristos din spațiul bizantin pot fi regăsite în Occident la Jacopone da Todi în sec. XIII și la Philippo Neri în sec. XVI; vezi

Din toate aceste considerații putem vedea că textele despre nebuni pentru Hristos au circulat în spațiul românesc, atât manuscrise cât și tipărituri, iar apoi traducerile în limba română relevă un interes deosebit mai ales pentru Viața Sfântului Andrei Salos și a secțiunilor atașate Vieții, cum ar fi *Dialogul cu Epifanie* și *Apocalipsul Sfântului Andrei*. Pentru tema prezentă a cercetării este necesară problematizarea în jurul următoarelor întrebări: în ce măsură astfel de texte, care vedem că aveau o relativ largă răspândire în spațiul românesc, au putut influența nevoitori, pustnici sau chiar mireni pentru a urma o astfel de nevoință? Apoi, dacă ei au existat, de ce nu se păstrează mărturii scrise despre ei? Punând apoi în legătură spiritualitatea românească cu tipologia nebuniei pentru Hristos care întotdeauna, cea autentică, era o chemare, o vocație, și nu o alegere arbitrară, e firesc să ne întrebăm dacă structura vieții sociale românești și implicit viața eclesială era sau nu propice și favorizantă pentru apariția sau dezvoltarea unor astfel de manifestări?

În primul rând trebuie să precizăm, că dincolo de limita tradiției aghiografice de la noi, mult mai redusă și mai puțin dezvoltată decât cea greacă sau cea rusă, nu avem mărturii clare în izvoare aghiografice vechi, în biografii sau vieți de sfinți de la noi din vechime, care să conțină relatări despre nebuni pentru Hristos români. Este evident apoi că structura religioasă și socială de la noi era mult diferită atât față de spațiul bizantin cât și față de lumea rusă, absolutismul și despotismul totalitar (ce a născut în Rusia de exemplu dezvoltarea fenomenului iurodivîi ca protest la abuzurile despotice) nefiind specific societății medievale românești, societate care era departe ca structură și caracteristici de structurile imperiale. Cu toate acestea, chiar dacă izvoarele bisericești vechi nu păstrează astfel de mărturii clare despre nebuni pentru Hristos, avem câteva creații literare care descriu personaje ce se apropie foarte mult de nebunia pentru Hristos, și chiar sunt numiți uneori astfel. Multă vreme, aceste personaje erau considerate de o bună parte a criticii literare simple

considerațiile despre acest aspect și posibilele interferențe cu tradiția manuscriselor românești la Cătălina Velculescu, „Narr in Christo (salos, jurodivyj) und die Rumänische Tradition", în *Revue des Études Sud-est Européennes*, anul XLII (2004), nr. 1- 4, p. 94.

ficțiuni sau cel mult inspirate din alte opere sau personaje istorice, dar în ultima vreme cercetătorii relevă faptul că unele personaje sunt de fapt persoane reale, cu istoricitate dovedită.

Ne referim în primul rând la personajul lui Ion Creangă *Popa Duhu* din povestirea cu același nume[1267], descris cu atâta naturalețe și farmec de povestitor de Creangă[1268]. A fost considerat de o parte a criticii literare un personaj imaginar al lui Creangă, Garabet Ibrăileanu fiind printre primii care au susținut existența lui reală, iar apoi acestui efort de dovedire a istoricității lui s-au alăturat D. Furtună, G. Ungureanu, iar în ultimii ani toate documentele despre Popa Duhu au fost adunate și sistematizate de preotul Mihai Mocanu[1269] care îl identifică firesc, așa cum sugera și Creangă, cu arhimandritul Isaia Teodorescu, fostul dascăl al lui Ion Creangă de la Seminarul din Socola. Sintetizând informațiile adunate de alți cercetători, la care a adăugat cele descoperite mai recent din arhive și mărturii, autorul aduce date biografice importante ale arhimandritului Isaia Teodorescu. Născut în 1812 în Cogeasca Veche, în familia numeroasă a dascălului Teodor Teodorescu, ajunge, după ce rămâne orfan, la Seminarul din Socola, unde petrece opt ani de studiu fiind considerat unul dintre cei mai zeloși elevi, învățând chiar și 4 limbi clasice și moderne (greaca, latina, franceza, rusa). După ce viețuiește o vreme la mănăstirea Vorona, ajunge din nou la Socola unde este numit profesor și duhovnic, dar nu rămâne multă vreme aici. O caracteristică a vieții lui a fost aparenta nestatornicie, mutarea dintr-o parte în alta, permanenta nemulțumire și cârtire împotriva superiorilor

[1267] Vezi Ion Creangă, ,,Popa Duhu", în Ion Creangă, *Amintiri din copilărie. Povești. Povestiri*, Editura Humanitas, București, 2013, pp. 295-302.

[1268] Ion Creangă, ,,Popa Duhu", p. 296: ,,Duh neastâmpărat și neîmpăcat chiar cu sine însuși. Mare de inimă, iar la gură și mai mare; nici lacom de avere, nici de chinuri; mulțămit cu cât avea, cu cât n-avea, când te miri ce nu-i venea la socoteală, ie-ți, popo, desagii și toiagul, și pe ici ți-e drumul!".

[1269] Vezi Mihai Mocanu, *Pe urmele arhimandritului Isaia Teodorescu (Popa Duhu), învățătorul lui Ion Creangă*, Editura Golia, Iași, 2005, p. 9. În ,,Cuvântul autorului către cititori", preotul Mihai Mocanu face evocarea unor personalități ai culturii române care l-au convins să înceapă munca de documentare istorică: prof. Gh. Ungureanu, care în 1964 publica o carte ce aduna documente despre Ion Creangă, pr. prof. dr. Petru Rezuș, prof. Adrian Pricop, directorul Arhivelor de la Iași, care publica și el în 1982 un studiu în care îl identifică pe ,,popa Duhu" cu Isaia Teodorescu.

atât din mediul eclesial cât și din structurile sociale, caracteristici care se încadrează perfect în tipologia nebunilor pentru Hristos. Ajunge apoi la mănăstirea Neamț, fiind și director al Școlii Domnești de la Târgu-Neamț. Cârtind împotriva superiorilor bisericești, pe care nu ezita să-i mustre pe față, cum adesea făceau nebunii pentru Hristos, ajunge apoi din nou la Socola, iar după ce absolvă Institutul de Teologie din Iași, este numit director al Seminarului ,,Veniamin Costachi", de unde însă se retrage nu după multă vreme, împotrivindu-se accentuatei secularizări prezente tot mai mult în instituțiile teologice de la noi. Și în acest punct se înscrie în paradigma fenomenului nebuniei pentru Hristos, care apărea în societăți desacralizate sau secularizate, ca un glas al conștiinței credinței curate și neîntinate. Își publică predicile într-un periodic pe care l-a fondat, ,,Predicatorul moralului evanghelic", apreciat foarte mult de către contemporani. Dascăl al lui Ion Creangă, slujitor neconformist, ascet în lume, desprins de cele materiale, trăind în sărăcie, adeseori prigonit și izgonit, arhimandritul Isaia Teodorescu (popa Duhu) a trecut la Domnul în anonimat în ziua de Nașterea Domnului, 25 decembrie 1877, fiind înmormântat se pare la cimitirul Eternitatea din Iași, fără să i se mai cunoască mormântul[1270].

Întorcându-ne la povestirea lui Ion Creangă despre Popa Duhu, dincolo de aspectele de creație literară și de unele formule verbale sau dialoguri redate de Creangă care este posibil să exprime propriile sale nemulțumiri și răfuieli personale cu ierarhia bisericească[1271], descrierile lui Creangă[1272], în mare parte confirmate ulterior de documentele de

[1270] Sintetizarea datelor biografice relatate de preot Mihai Mocanu în lucrarea lui o realizează Titus Filipaș; vezi Titus Filipaș, ,,Popa Duhu în lumina documentelor", în *Timpul*, nr. 7-8, 2006.

[1271] Binecunoscuta caterisire a lui Ion Creangă a fost reconsiderată de Mitropolia Moldovei pe 20 iunie 1993, prin ,,ridicarea pedepsei" post-mortem, la inițiativa Mitropolitului Moldovei de atunci, Înaltpreasfințitul Daniel, actualul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române; vezi Mihai Mocanu, *Pe urmele arhimandritului Isaia Teodorescu (Popa Duhu)*, p. 67.

[1272] Descrierea cu care Creangă își începe povestirea ,,Popa Duhu" e grăitoare: Ion Creangă, ,,Popa Duhu", p. 295: ,,Cine-a întâlnit vrodată în calea sa un popă, îmbrăcat cu straie sărăcuțe, scurt la stat, smolit la față, cu capul pleș, mergând cu pas rar, încet și gânditor, răspunzând îndesat «sluga dumitale» cui nu-l trecea cu vederea, căscând cu zgomot când nu-și găsea omul cu care să stea la vorbă, făcând lungi popasuri prin

arhivă, ne arată un ascet în lume, un slujitor nonconformist, un biciuitor al falselor moravuri și al fariseismului din Biserică, dar în același tip mare iubitor al săracilor și al elevilor cărora adesea le cumpăra dulciuri și fructe din banii săi. Imaginea cămării sale în care locuia amintește de locuințele foarte simple, sărăcăcioase și fără nici o urmă de preocupare lumească a nebunilor pentru Hristos[1273]. Era foarte tăios în vorbe, biciuind falsa evlavie bisericească și ignoranța credincioșilor[1274]. Tot în spiritul nebunilor pentru Hristos, care nu se sfiau să mustre chiar și pe mai marii vremii și pe arhierei, atunci când vedeau falsitate, fariseism și iubire de slavă deșartă, Creangă relatează o întâmplare când, la o slujbă de ,,Bunavestire" la Iași, l-a ironizat pe mitropolit, mustrându-l pentru ceea ce el considera o afișată slavă deșartă, și citind din Scriptură despre ,,urâciunea pustiiri în locul cel sfânt"[1275], făcându-i pe ceilalți preoți să înmărmurească de frică doar la auzul unor astfel de vorbe[1276]. Participând la o slujbă de hram unde era invitat și-a pus o cruce de lemn la gât legată cu o sfoară de cânepă, cerându-și iertare ironic, că nu a avut lanțuri de aur cum poartă unii slujitori[1277]. Această atitudine descrisă în

aleiele ascunse ale grădinilor publice din Iași, cu câte o carte în mână, tresărind la cântecul păsărelelor și oprindu-se cu mirare lângă moșinoaiele de furnici, pe care le numea el « republici înțelepte », dezmierdând iarba și florile câmpului, icoane ale vieții omenești, pe care le uda câte c-o lacrimă fierbinte din ochii săi și apoi, cuprins de foame și obosit de osteneală și gândire, își lua cătinel drumul spre gazdă, unde-l aștepta sărăcia cu masa întinsă".

[1273] Ion Creangă, ,,Popa Duhu", p. 296: ,,Patru pereți străini, afumați și îmbrăcați cu rogojini; teancuri de traftoloage grecești, latinești, bulgărești, franțuzești, rusești și românești, pline de painjeni și aruncate în neregulă prin cele unghere, un lighean de lut cu ibric pentru spălat, în mijlocul odăii, apărie pe jos, gunoi și gândaci fojgăind în toate părțile, o pâne uscată pe masă și un motan ghemuit după sobă era toată averea sfinției sale".

[1274] Ion Creangă, ,,Popa Duhu", p. 297: ,,Elisei a curățit de lepră pe Neeman Sirianul, trimițându-l să se scalde în râul Iordanului. Iară eu vă trimit la Căcaina, ca să vă curățiți de lepra ignoranței și a trândăviei."

[1275] Vezi Daniel 12,11 și Matei 24,15.

[1276] Ion Creangă, ,,Popa Duhu", p. 297: ,,Dragul mamei Cânilic, bine-ți șede mitropolit! Unde-i neneacă-ta să te vadă? Apoi, oftând adânc, mai adaugă: Când ve-ți vedea urâciunea pustiirii stând la locul unde nu se cade să stea, să știți că aproape este sfârșitul a zis Hristos"; aceste vorbe i-au ,,înlemnit" pe toți preoții adunați în sobor, cutremurați de îndrăzneala părintelui Isaia.

[1277] Ion Creangă, ,,Popa Duhu", p. 297: ,,Iartă-mă, Doamne, că te-am spânzurat cu ață, neavând lanț de aur, nici de argint, cu care te spânzură mai-marii mei, arhiereii".

povestirea lui Creangă este confirmată de documentele din arhive care relevă un raport al părintelui Isaia din 1854 către un profesor de la Școala din Târgu-Neamț (coordonată de mănăstirea Neamț) pe nume Teofan, căruia i se plânge că a căzut victimă luptei sale de a pune rânduială în lucrarea învățătorească a mănăstirii, situație descrisă de el în cuvinte foarte dure[1278].

Știm din tradiția bizantină și din cea rusă că o altă trăsătură caracteristică nebunilor pentru Hristos este simularea lipsei de rațiune, a stăpânirii demonice sau a împătimirii. Părintele Isaia Teodorescu (Popa Duhu), pe lângă faptul că încă din Seminar avea manifestări considerate ,,nebunești"[1279], unul dintre călugării de la Socola numindu-l ,,duh diavolesc", el se arăta adesea ca un împătimit, dar în același timp criticând cât se poate de rațional și lucid devierile de la dreptarul vieți creștine autentice, în timp ce stătea la masa ,,mult înveselită" cu starețul de la Neamț, criticându-l pentru pierderea identității monahale românești din mănăstire prin influența și numărul mare de călugări ruși care se așezaseră acolo[1280].

Chiar și sfârșitul său pământesc, înfățișat de Creangă, se înscrie în paradigma nebuniei pentru Hristos (în special a celei bizantine[1281]) în

[1278] M. Mocanu, *Pe urmele arhimandritului Isaia Teodorescu*, pp. 69-70: ,,Mi-am pus această nestrămutată hotărâre: să lucrez dară într-acolo, într-ace noimă, într-acel scopos, ca să se curețe altarul de boi și strănile de măgari. Sunt picat jertfă pentru această hotărâre".

[1279] Ion Creangă, ,,Popa Duhu", p. 296: ,,își punea degetele pe o piatră și le bătea cu alta, de ciudă că nu scria frumos; se lovea cu pumnul peste cap, când vedea că nici dascălul nu putea să-i tălmăcească bine ceva, și vai de școlarii care-l sminteau de la învățătură!"; la plecarea sa din Seminar, în 1844, după ce o vreme îndeplinise misiunea de liturghisitor la Seminar și coordonator al internatului, chiar doctorul Seminarului avertiza că din cauza ,,frământării gândirii și a multei citiri", starea sa se va agrava tot mai mult; analiza medicului care probabil îl considera pe părintele Isaia Teodorescu aproape un smintit este evident superficială, de vreme ce un raport al părintelui Isaia, care ajunsese și profesor de Teologie Morală, făcut cu un an mai devreme, în 1843, denotă o judecată echilibrată și extrem de lucidă; M. Mocanu, *Pe urmele arhimandritului Isaia Teodorescu*, p. 59;

[1280] Ion Creangă, ,,Popa Duhu", p. 298: ,,La Monăstirea Neamțului, stând adeseori de vorbă cu starețul Naftanail, părintele Duhu îi zicea, șfichiuindu-l, că rușii din această lavră românească s-au puiezit, ca holera adusă în Moldova pe cozile cailor ruseși la 1828".

[1281] Vezi exemplul Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos și al Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos, care au trecut la Domnul în deplin anonimat, și în umilință totală, așa cum de fapt ei au căutat toată viața.

care nevoitorii sfinți adesea căutau ca nu doar viața lor, dar și chiar și clipa morții să fie în deplină umilință. La fel și părintele Isaia Teodorescu, după ce în ultima parte a vieții fusese îngrijitor la biserica Nicorița din Tătărăști, trece la Domnul în deplin anonimat, fiind înmormântat în cimitirul Eternitatea din Iași, după cum redă Creangă. Informație a fost confirmată ulterior (ca alte amănunte din povestirea lui Creangă), de părerile cercetătorilor, cum este cazul profesorului Gheorghe Atanasiu care, pe la 1907, menționează că la 30 de ani de la moartea părintelui Isaia Teodorescu, mormântul său, pe care el îl situează în zona IV a cimitirului Eternitatea, fusese uitat, chiar și crucea simplă de lemn de la mormântul său dispărând în timp, astfel încât chiar la începutul secolului XX nimeni nu-i mai cunoștea exact locul îngropării sale[1282].

Dincolo de aspectul literar din povestirea lui Creangă, dar am văzut că în mare parte confirmat de documentele din arhive, părintele Isaia Teodorescu, prin elementele principale ale personalității sale, prin manifestările sale publice și evident din descrierile contemporanilor săi, se poate încadra în categoria nevoitorilor ,,nebuni pentru Hristos". E adevărat că la el ,,nebunia sfântă" nu era o caracteristică permanentă a vieții sale și este, în manifestări, atenuată simțitor față de exemplele bizantine sau chiar rusești medievale, lucru datorat cu siguranță epocii în care a trăit (în secolul XIX chiar și nebunii pentru Hristos din spațiul rus aveau manifestări mai puțin scandaloase față de cei din vechime[1283]), dar și specificului spiritualității românești, mai apropiată de echilibru și măsură, decât de manifestări extreme ascetice.

Dacă în cazul lui Popa Duhu (părintele Isaia Teodorescu) nu există caracterizări în care să fie numit textual ,,nebun pentru Hristos", deși este perceput astfel, în cazul unui alt personaj literar, anume *Lumânărică* [1284] din povestirea lui Costache Negruzzi cuprinsă în Scrisoarea XIII [1285],

[1282] M. Mocanu, *Pe urmele arhimandritului Isaia Teodorescu*, p. 72.

[1283] Vezi în acest sens Sfânta Xenia, Sfântul Teofil, Sfânta Pașa de la Diveevo, care nu mai manifestau de exemplu goliciunea trupească sau simularea atitudinii desfrânate prezente la cei din vechime.

[1284] O primă informație scrisă apare într-o publicație pe la sfârșitul anului 1843, *Calendar pentru poporul românesc pe anul 1844*.

[1285] Constantin (Costache) Negruzzi, ,,Scrisoarea XIII (Lumânărică)", în *Negru pe alb*, Editura Litera, Internațional, București - Chișinău, 2000, pp. 220-222; iată cum îl

există evocări ale personalității sale în care este asociat cu nebunii pentru Hristos[1286], deși analiza vieții sale relevă doar personalitatea unui ascet în lume, un filantrop desăvârșit, un adevărat ,,cerșetor al lui Hristos", care umbla mereu cu o mică făclie aprinsă, cerând bănuți pentru o ,,lumânare", (,,lumânarea" era denumirea darului pe care îl lua de la unii și îl împărțea apoi la cei în nevoie), obicei de la care îi provine numele, numele lui real fiind după unii cercetători Ioan Proculeasă, provenind din Tutova[1287], ca un alt urmaș al său în nevoință numit Titinaș. Imaginea lui Lumânărică a marcat existența Iașului din secolul XIX, fiind evocat de Alexandru Papadopol-Calimah care aduce amănunte importante legate de înmormântarea lui la biserica ,,Talparari" din Iași, iar apoi evocat minunat de marele istoric Nicolae Iorga, care, într-un discurs, se asemăna pe el însuși cu Lumânărică[1288].

descrie pe Lumânărică: ,,Vă aduceți aminte de un sărac pe care îl întâlneați pe uliți, prin piețe, pe la biserici, cerșitorind mila creștinilor, împărțind bogdaproste în dreapta și în stânga? [...] Desculț, cu capul gol, încins cu o funie și cu traista în șold, colinda toate bisericile, împărțind lumânări și cerșătorind, nu pentru dânsul, lui nu-i trebuia nimică, ci pentru alții. La un schit sărac lipsește clopotul: Lumânărică îl ia din târg. Se pune cu dânsul în mijlocul unei piețe și îl trage, până ce se plătește clopotul. Curând, arama va răsuna în aer, chemând pe credincioși la rugăciune și va spune în graiul său cel misterios fapta săracului cerșetor. O biserică nu are veșminte, Lumânărică îi aduce stofe bogate, iar el doar o haină trențăroasă, ce abia îi acoperă goliciunea trupului, căci în zadar voiești să îl îmbraci. Dă-i o haină, o cămeșă, peste un ceas nu o mai are, a dat-o altuia, pe care îl socotește mai nevoiaș decât dânsul. Vedeți această văduvă. Înconjurată de șapte copii ce plâng de foame, îmbrâncită de la ușa bogatului? Lumânărică o vede, o mângâie și a doua zi îi aduce o vacă cu lapte, aducând iarăși bucurie în smeritul bordei. A zidit chiar și biserici".

[1286] Este cazul lui Nicolae Pintilie, care într-un articol din ziarul Lumina îl asociază pe Lumânărică cu Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos; vezi Nicolae Pintilie, ,,Lumânărică sau sfântul cerșetor", în ziarul *Lumina*, 6.10. 2013.

[1287] Vezi Ion N. Oprea, *Lumânărică, Sfântul de la Tutova și epoca în care a trăit*, Editura P.I.M., Iași, 2009, p. 10.

[1288] Nicolae Iorga, *Pagini alese*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1965, p. 44: ,,Și sfântul cerșetor n-avea măcar o căruță după dânsul în care să-și poarte agoniseala. Toate voia, nu numai să le strângă și să le împartă, dar să le și poarte el. Era bătrân și slab, dar picioarele lui iuți răscoleau prin noroaie și zăpadă o țară întreagă. Răsărea unde nu-l așteptai, aprindea focul în casa înghețată a bolnavului, înfășa în cele dintâi scutece albe copilul unei mame părăsite, răsărea la nuntă ca să facă zestre fetei care n-avea un pai să ducă la casa bărbatului ei, și, când un mort fără rude zăcea pe masă, el se făcea frate și fiu și-l înmormânta așa cum cere legea. Dar a durat și biserici din miile de galbeni ce le avea la sine și de care niciun hoț nu s-ar fi atins".

Sunt multe fapte ale lui Lumânărică ce amintesc de aspecte din viața nebunilor pentru Hristos, îmbrăcămintea extrem de sărăcăcioasă și neglijentă, milostenia împărțită cu multă râvnă, smerenia autentică, ,,mobilitatea duhovnicească", dar toate aceste aspecte nu-l pot încadra pe Lumânărică, deși unii l-au numit așa, printre nebunii pentru Hristos, el fiind un adevărat ascet în lume, un ,,cerșetor de dragul lui Hristos" mai mult decât un ,,nebun de dragul lui Hristos". Lipsesc mărturiile despre comportamentul provocator, simularea nebuniei sau a împătimirii, critica fățișă a puternicilor vremii sau a personalităților din lumea eclesiastică, pe care le întâlnim la nebunii pentru Hristos. Personalitatea sa se înscrie mai degrabă în rândul acelor asceți din lume prezenți și în spiritualitatea ortodoxă contemporană care trăiau ca niște pustnici cuceriți de dragostea lui Hristos, dar în mijlocul lumii, și care aveau ca misiune principală împărțirea de milostenii[1289] pe care le strângeau, așa cum este cazul nevoitorului contemporan bulgar Dobri Dobrev[1290].

Evocând aici atât personalitatea părintelui Isaia Teodorescu (literar Popa Duhu) cât și a lui Ioan Proculeasă (literar Lumânărică) putem remarca faptul că în spiritualitatea românească ei apar mai curând percepuți ca personaje literare decât ca personalități ale vieții bisericești. Aplecându-ne asupra vieții lor cu documente și dovezi istorice, înțelegem însă că ei ar fi putut fi oricând nu personaje de nuvele, ci eroi ai unor creații aghiografice. Preocupările moderne asupra istoricității vieții lor și elemente inedite arhivistice, pot constitui un început în reconsiderarea lor și valorificarea lor nu doar pentru lumea literară ci mai ales pentru viața bisericească, cel puțin în cazul părintelui Isaia Teodorescu, viața lui fiind o mărturie a manifestărilor de nebunie pentru Hristos (chiar dacă mult estompate ca intensitate față de spațiul bizantin și rusesc) și se constituie ca fundament pentru viețile de nebuni pentru Hristos români de data aceasta pe filieră aghiografico-bisericească, pe care îi vom menționa în subcapitolul următor.

[1289] Astfel de practică a strângerii de bani sau alimente avea și Sfântul Gavriil Georgianul și vom vedea că și ,,Cuviosul" Gherontie din România dar la ei, această practică, era doar o caracteristică a personalității lor, care se încadra în mai larga tipologie clară a nebuniei pentru Hristos.

[1290] Vezi https://www.crestinortodox.ro/parinti/dobri-dobrev-altfel-parinte-bisericii-127748.html.

VI.3. Exemple de nebuni pentru Hristos din spiritualitatea românească. Pustnicul Gherasim (sec. XIX); Părintele Irodion românul, viețuitor la Athos (sec. XX); Maica Antonina de la Tismana (sec. XX-XXI); „Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos (sec. XX – XXI).

Primul nevoitor nebun pentru Hristos consemnat în colecțiile cu vieți de sfinți de la noi din țară este *pustnicul Gherasim cel nebun pentru Hristos, de la mănăstirea Neamț*[1291], despre care se relatează în *Patericul românesc*. Această mărturie este deosebit de importantă pentru că reliefează două aspecte foarte importante. În primul rând se observă respectarea paradigmei nebuniei pentru Hristos bizantine și ruse, în care această nevoință a apărut prima dată în mediul monahal și era practicată doar cu scopul dobândirii smereniei, a ascunderii virtuților și nu ieșea din cadrul strict al obștii monahale sau al pustiei, cum a fost în cazul Cuvioasei Isidora de la Tabernisi din secolul IV în spațiul bizantin sau a Cuviosului Isachie de la Pecerska din secolul XI în spațiul rusesc. În al doilea rând remarcăm faptul că această mențiune clară în literatura bisericească (iar nu în creația literară cum am văzut în subcapitolul anterior) menționează lapidar elemente din viața acestui pustnic din zona Moldovei, în secolul XIX, când în spațiul grecesc această nevoință aproape dispăruse, la sârbi sau la bulgari nu e menționată deloc, iar în spațiul rusesc trecuse demult faza de apogeu a secolului XVII, chiar dacă secolul XIX a însemnat în spațiul rusesc un reviriment al acestui fenomen în mediul monahal de la Diveevo. Similitudinile cu spațiul rusesc sunt explicabile din prisma zonelor învecinate de influență spirituală și de circulație în zona Moldovei a vieților de sfinți în limba slavonă. Dincolo de aceste similitudini menționate, trebuie să subliniem însă caracterul preponderent proniator și personal al acestei nevoințe. Autenticii nebuni pentru Hristos nu practicau această nevoință pentru a imita alți nevoitori, ci pentru că primeau descoperire pentru acest lucru.

[1291] Viața acestui pustnic este redată de către părintele Ioanichie Bălan în Patericul românesc, după istorisirea părintelui Cleopa, care la rândul său a cules-o se pare de la părintele Ioil; vezi Ioanichie Bălan, *Patericul românesc*, ed. a IV-a, Editura Episcopiei Romanului, 2001, pp. 408-409.

Dacă în cazul altor nevoințe ascetice ele erau practicate ca mijloace de desăvârșire (și acelea cu binecuvântarea starețului sau a duhovnicului), în cazul nebuniei pentru Hristos, fiind o nevoință aparte, care putea duce la multă sminteală și la pierderea mântuirii dacă era practicată de falși imitatori, era indispensabilă fie o chemare ,,de sus", fie o încredințare dumnezeiască pentru dorința de a urma această cale. Cu siguranță că și în cazul pustnicului român Gherasim, așa cum este redată destul de sumar viața lui, a existat fie o chemare fie o încredințare.

Pustnicul Gherasim a trăit în a doua jumătate a secolului XIX și era ostenitor în mănăstirea Neamț. Fără să se menționeze cum s-a hotărât, după o vreme de viață monahală de ascultare în obște, a început să se prefacă nebun ,,pentru dragostea lui Hristos". Simularea nebuniei lui cuprindea, ca în cazul altor nebuni pentru Hristos, vorbirea aparent incoerentă și fără înțeles, abandonarea aproape totală a grijii față de trup, lipsa încălțămintelor (în condițiile unor ierni foarte aspre în munții Moldovei). Văzând nevoința lui aparte, pe de o parte pentru a feri obștea de smintelile produse, iar pe de altă parte pentru că se bănuia probabil și în cazul lui o pierdere reală a judecății, părinții mănăstirii, prin hotărârea starețului, l-au izolat pe pustnicul Gherasim la o chilie retrasă de lângă schitul Vovidenia[1292]. Viața lui era una de aspră nevoință, cu citirea aproape neîncetată a Psaltirii și priveghere noaptea în pădure, primind hrană de la obștea mănăstirii sale de metanie. Ca toți nebunii pentru Hristos autentici pustnicul Gherasim s-a învrednicit de darul proorociei, făcând o profeție tulburătoare, cu siguranță cu înțeles cel puțin simbolic: ,,În vremea de apoi Mănăstirea Neamț se va pustii, Agapia se va scufunda, iar Vărateculva arde!"[1293]. Într-una din zile, văzând starețul de la Neamț că pustnicul nu mai vine să-și ia hrana, a trimis doi monahi la chilia lui care l-au găsit mort în mijlocul chiliei cu un bilețel în mână în care scrisese un mesaj în care își cerea iertare de la obștea mănăstirii pentru sminteala pe care le-a pricinuit-o, menționând că tot ce a făcut a fost pentru a fi în voia lui Hristos[1294]. Starețul, când a aflat mesajul pustnicului Gherasim, a

[1292] I. Bălan, *Patericul românesc*, p. 408.
[1293] I. Bălan, *Patericul românesc*, p. 408.
[1294] I. Bălan, *Patericul românesc*, p. 409: „Iertați-mă, părinților și fraților, pe mine păcătosul,

dat slavă lui Dumnezeu pentru descoperirea tainei vieții sale iar monahii din obște au înțeles că nebunia lui era prefăcută, pentru a fi defăimat de oameni și plăcut lui Dumnezeu.

Nu putem să nu remarcăm similitudinile evidente cu alte vieți de sfinți nebuni pentru Hristos, care confirmă faptul că perceperea sa ca nebun pentru Hristos în conștiința eclesiastică și în tradiția monahală românească este pe deplin justificată. Dincolo de dimensiunea extrem de redusă a acestei ,,pagini aghiografice" (în comparație cu alte mărturii din spațiul ortodox extra-românesc) ea conține elementele fundamentale ale acestei nevoințe. Chiar dacă nu apare clar o chemare din partea lui Dumnezeu este limpede că el a primit încredințare dumnezeiască pentru a începe o astfel de nevoință, lucru dovedit de mesajul său lăsat înainte de moarte. Apoi s-a învrednicit de darul profeției, virtute prezentă la toți nebunii pentru Hristos autentici. În cele din urmă, mesajul său lăsat pe bilet, în care își justifică nevoința și își cere iertare, amintește de Cuviosul Vitalie care a lăsat înainte de a muri un bilețel îndemnând pe toți la nejudecare[1295], după o viață în care și-a asumat dificila nevoință de a scoate din păcat prostituate, ajungând să fie el însuși considerat desfrânat. Pustnicul Gherasim de la Neamț face astfel începutul nevoinței nebuniei pentru Hristos în spațiul românesc, sub forma sa liniștită, neprovocatoare pentru societate și redusă la spațiul monahal.

Un alt nevoitor român cunoscut în conștiința Bisericii ca nebun pentru Hristos este *bătrânul Irodion* care, chiar dacă s-a nevoit în Sfântul Munte Athos, este rămas în amintirea părinților athoniți contemporani ca ,,părintele Irodion românul". Pe de altă parte, e posibil, așa cum vom vedea din viața lui, ca primele imbolduri către această nevoință să le fi avut chiar din tinerețe, din țară, înainte de plecarea sa la Sfântul Munte. Se pare că s-a născut în 1904, având numele de Ioan, iar părinții săi se numeau Ioan și Elena Mantuf, fiind oameni simpli de la sat. Un punct de cotitură în tinerețea sa, care a determinat plecarea sa din lume către

pentru toate smintelile pe care vi le-am făcut și nu încetați a vă ruga pentru mine, că n-am putut și lui Hristos să plac și pe oameni să nu-i smintesc. Gherasim păcătosul!".

[1295] După o viață închinată salvării sufletelor prostituatelor pe care le vizita adesea, Cuviosul Vitalie a lăsat pe podeaua chiliei sale un bilet pe care a scris: ,,Frații lor, să nu judecați pe nimeni, până la A doua Venire a Lui Hristos".

Sfântul Munte Athos, a fost vizita în casa lor a unui călugăr rus, care venea din Sfântul Munte și care a lăsat o impresie puternică în sufletul tânărului Ioan. Este posibil ca anumite povestiri ale acestui monah rus să-i fi trezit în suflet și gândul pentru nevoința nebuniei pentru Hristos, mai ales că la începutul secolului XX există foarte puține mărturii despre existența unor astfel de nevoitori în Muntele Athos, însă fenomenul era în plin reviriment în spațiul rusesc, unde probabil că acel monah rus athonit călătorea periodic, trecând prin Moldova și astfel ajungând și în casa tânărului Ioan. Prin mijlocirea unui părinte român ce viețuia la o chilie a mănăstirii Dionisiou, a ajuns la această chilie, iar după o peregrinare pe la mai multe mănăstiri sau schituri (Caracalu, Filoteu, Vatopedu, Schitul Lacu)[1296], fiind în cea mai mare parte a timpului ,,chiliot''[1297], hotărăște să se retragă în pustia Kapsalei, unde a rămas timp de 40 de ani până la trecerea sa la cele veșnice pe 12 decembrie 1990. Pentru viața lui curată era căutat de viețuitori și părinți din Sfântul Munte Athos printre care și Cuviosul Paisie Aghioritul, care îl prețuia și îi trimitea hrană periodic prin ucenicii săi[1298]. Era perceput de contemporani ca un ascet ,,ciudat'' și chiar ,,ieșit din minți''[1299], el însuși încurajând, în spiritul nebunilor pentru Hristos, o astfel de înțelegere asupra sa, de multe ori vorbind fără noimă[1300], purtându-se ciudat și bolborosind fără înțeles, deși cunoștea foarte bine pe lângă limba română și pe cea greacă și pe cea rusă. Adeseori vorbele sale, că poate porunci norilor sau stihiilor naturii, erau interpretate ca semn al nebuniei lui, a lipsei de rațiune, dar există mărturii care vorbesc despre faptul că părintele Irodion schimba starea vremii prin puterea dată lui de către Dumnezeu. O astfel de mărturie este relatată

[1296] Vezi Σεραφείμ Δημόπουλος, *Γέρων Ηρωδίων*, https://www.monastiriaka.gr/en/blog/elder-irodion.

[1297] Chilioții trăiesc în chilii mici ce aparțin de mănăstiri mai mari, muncind pe teritoriul acestor mănăstiri pentru a se putea întreține.

[1298] † Timotei Prahoveanul, ,,Gheron Irodion, pustnicul tainic al Muntelui Athos, mistuit de dragostea lui Dumnezeu'', https://ziarullumina.ro/opinii/repere-si-idei/gheron-irodion-pustnicul-tainic-al-muntelui-athos-mistuit-de-dragostea-lui-dumnezeu-193029.html.

[1299] Vezi ,,Gheronda Irodion din Kapsala'', https://www.pemptousia.ro/2013/12/gheronda-irodion-din-kapsala/.

[1300] Eftimie Athonitul, *Din tradiția ascetică și isihastă a Sfântului Munte*, trad. de trad. Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, București, 2016, p. 89.

de arhimandritul Serafim Dimopoulou care povestește o întâmplare în care, pentru a alunga tristețea unui vizitator, s-a rugat să se împrăștie norii, iar când a cultivat ceva în grădina sa a poruncit ploii să înceteze până își încheie el lucrul, fapt care s-a și petrecut[1301], aceste mărturii fiind cu atât mai valoroase cu cât provin de la personalități marcante și credibile ale vieții bisericești din Grecia și Athos. Părintele Irodion s-a învrednicit și de darul străvederii[1302] și înainte vederii[1303] cu care ajutat pe mulți care erau în nevoie și îl cercetau. Toți care îi treceau pragul chiliei sale erau uimiți de asprimea ascezei sale, fiind cu totul nepreocupat de înfățișarea exterioară[1304] ba chiar, așa cum făceau nebunii pentru Hristos, îmbrăcându-se ostentativ în zdrențe și umblând desculț, deși avea răni adânci la picioare. A trecut la cele veșnice în Postul Nașterii Domnului, pe data de 12 decembrie 1990, chilia lui răspândind după mărturia celor prezenți o bună mireasmă, semn al sfințeniei[1305].

În spațiul românesc mărturii clare despre manifestarea nebuniei pentru Hristos avem apoi tot din lumea monahală, un loc unde erau astfel de viețuitori fiind mănăstirea Tismana. După ce am vorbit despre pustnicul Gherasim de la Neamț, apoi despre părintele Irodion românul, viețuitor la Athos, este cazul unei monahii de la mănăstirea din Oltenia despre care maicile care au cunoscut-o și alți contemporani ai ei spuneau

[1301] Σεραφείμ Δημοπούλου, ,,Ο Άγιος Ηρωδίων, Ο νέος Αγιορείτης άγιος", https://www.pemptousia.gr/2021/12/monachos-irodion-o-dia-christon-salos-i-diatages-sta-stichia-tis-fiseos-ke-o-fovos-tou-proskiniti/.

[1302] Un monah a mers să-l întrebe despre părerile potrivnice. Avea două gânduri și nu știa pe care să-l urmeze. Înainte de a întreba, bătrânul Irodion i-a spus: „Să nu te despartă părerea, ci tu să o desparți"; vezi E. Athonitul, *Din tradiția ascetică și isihastă a Sfântului Munte*, p. 91.

[1303] La Chilia Burazeri vedea în curtea chiliei o biserică mare și frumoasă închinată Maicii Domnului, înconjurată de flori, deși pe vremea aceea ea nu exista. După ani de zile, când părinții au zidit o nouă biserică, și-au adus aminte de cuvintele lui.

[1304] ***, ,,Γέρων Ηρωδίων Καψαλιώτης ο διά Χριστόν σαλός", în *Μοναχού Μωυσέως Αγιορείτου, Μέγα Γεροντικό εναρέτων αγιορειτών του εικοστού αιώνος Τόμος Γ΄1984-200, σελ. 1281-1285*, Εκδόσεις Μυγδονία, 2011. A trăit cu sărăcie constantă și aleasă, exercițiu, greutăți, suferință pentru dragostea lui Hristos. Chilia lui dezordonată, murdară și neîngrijită a ascuns puritatea inimii sale frumoase. Era un adevărat ascet, un adevărat om al lui Dumnezeu. Prin cuvintele sale aparent neclare, el a dezvăluit adevăruri, premoniții și îndemnuri. El a văzut gândurile vizitatorilor săi, călugări sau mireni, înainte ca ei să i-o spună și le-au spus lucrurile potrivite.

[1305] ww.pemptousia.gr/2015/12/monachos-irodion-kapsaliotis-1904-12-dekemvriou-1990/.

că este nebună pentru Hristos, și anume *maica Antonina Diaconu*[1306].

În spiritul temei acestei cercetări, chiar dacă în spiritualitatea românească nebunia pentru Hristos nu a cunoscut o dezvoltare așa de mare ca în lumea bizantină sau cea rusă, este necesară urmărirea unei anumite tipologii (dacă ea există), definirea unor caracteristici proprii și descrierea specificității manifestării nebuniei pentru Hristos în spațiu românesc. În acest sens, am văzut în capitolul anterior că în spațiul rusesc nebunia pentru Hristos a avut o fază în care femeile nevoitoare, în special călugărițe (nebunele pentru Hristos de la Diveevo), dar nu numai (vezi Sfânta Xenia din Sankt Petersburg, care nu era monahie[1307]), au preluat linia acestei grele și excentrice asceze. Apoi am remarcat faptul că existau anumite zone sau chiar centre monahale în care această nevoință se manifesta pregnant, în spațiul rusesc fiind foarte cunoscut cazul mănăstirii Diveevo, unde în secolul XIX și începutul secolului XX s-au nevoit nebune pentru Hristos[1308] cu binecuvântarea de atunci a marelui stareț Sfântul Serafim de Sarov. La fel în țara noastră, e drept, la o dimensiune mult mai redusă, avem o mănăstire, și anume Tismana, unde există mărturii despre manifestarea nebuniei pentru Hristos și unde este înmormântat cel mai cunoscut nebun pentru Hristos român, Gherontie Aldea.

La mănăstirea Tismana a viețuit maica Antonina Diaconu, născută pe 7 martie 1923 în județul Vâlcea. Ea povestea altor maici din mănăstire că mama ei a murit devreme, iar ea a rămas să fie mamă pentru fratele cel mic Alexie, pe care l-a iubit mult. Când a ajuns la mănăstirea Tismana ca viețuitoare, într-o zi simțind brusc un dor puternic să-l vadă, astfel încât a dorit să ceară voie maicii starețe să plece câteva zile din mănăstire ca să-și întâlnească fratele dar era o iarnă foarte grea, cu multă zăpadă. Dumnezeu a rânduit însă ca să se întâlnească în aceeași zi pe pârtia ce

[1306] La momentul redactării tezei de doctorat maica Antonina Diaconu nu era canonizată. În anul 2025 ea a fost trecută în rândurile sfinților cu titulatura ,,Sfânta Cuvioasă Antonina de la Tismana", cu dată de prăznuire 23 decembrie.

[1307] Sfânta Xenia nu a fost monahie, ci mireană din Sankt Petersburg, luând calea nebuniei pentru Hristos după moartea fulgerătoare a soțului ei.

[1308] Este vorba despre Pelaghia Ivanovna, Paraschiva (Pașa), Natalia, Maria, nebune pentru Hristos de la Diveevo.

ducea spre mănăstire cu fratele ei Alexie, care i-a mărturisit că o putere nevăzută l-a împins să plece brusc spre mănăstirea Tismana. Aceeași legătură tainică față de fratele ei a simțit-o atunci când, cu darul străvederii pe care îl dobândise de la Dumnezeu, a simțit într-o zi că fratele ei Alexie murise, lucru confirmat de un telefon primit în acea seară la secretariatul mănăstirii[1309].

Intrând de tânără în mănăstire, la 26 de ani, i s-a dat ascultarea să îngrijească de porci, locuind în apropierea străvechii vetre monahale, făcând sute de metanii zilnic și priveghind adesea în pădure, rămânând în această ascultare 40 de ani. Experiențele sale duhovnicești au rămas majoritatea tainice, dar într-una dintre relatările ei a povestit că odată s-a întâlnit cu o femeie frumoasă îmbrăcată în negru și cu un toiag în mână, având încredințarea că a fost Maica Domnului, iar bucuria ei sufletească a fost atât de mare încât a împărtășit-o unui țăran pe care l-a întâlnit atunci[1310].

Luându-și greaua cruce a nebuniei pentru Hristos (fie din chemare, fie prin încredințare dumnezeiască), maica Antonina avea purtări foarte ciudate, ascunzându-și harismele sale sub masca nebuniei și a neorânduielii, multe maici chiar din mănăstire (deci cu experiență duhovnicească și probabil și cu multe lecturi chiar despre sfinți nebuni pentru Hristos) considerând-o nebună de-a dreptul[1311]. Chilia sa era o adunătură de lucruri unde nu aveai cum să te așezi, animale de tot felul găsindu-și refugiu la ea, îngrijindu-se până și de șoarecii din chilie (pisicile nu se atingeau de șoareci la porunca ei!) și de păianjenii care colcăiau prin ferestre. Un corb adesea hrănit de maica Antonina venea la ea ca un porumbel domestic să mănânce fărâmituri, iar urșii o ascultau, existând

[1309] Vezi ***, „Cuviosul Gherontie mi-a spus: „Este nebună pentru Hristos!", https://cuviosulgherontie.com/cuviosul-gherontie-mi-a-spus-este-nebuna-pentru-hristos/.

[1310] Gheorghe Bogza, „Mănăstirea Tismana, cea plină de har", https://www.academia.edu/117209566/M%C4%83n%C4%83stirea_Tismana_cea_plin%C4%83_de_Har.

[1311] Din aceste relatări înțelegem cuvântul mitropolitului Hierotheos Vlachos; „...este nevoie de mult har ca să distingi un nebun pentru Hristos adevărat". Dacă maici din mănăstire care ascultau la citirile din Sinaxare și la trapeză vieți de nebuni pentru Hristos, care aveau acces la surse aghiografice și cu siguranță și lecturi de carte duhovnicească atât de răspândită, nu o înțelegeau, atunci este de înțeles de ce, în spațiul laic, este greu să se recunoască o astfel de nevoință autentică, și ce greu se deosebește de nebunia patologică sau de impostură.

chiar o mărturie care vorbește despre faptul că a alungat o ursoaică cu pui pentru a putea culege castane la marginea unei păduri[1312].

Deși erau mulți care o socoteau nebună, sunt slujitori ai Bisericii care au intuit sfințenia ei și faptul că nebunia ei este simulată pentru a-și ascunde virtuțile. Este cazul Mitropolitului român al Europei Meridionale și Occidentale, Înaltpreasfințitul Iosif, care într-o vizită la mănăstirea Tismana a cerut în mod deosebit să o întâlnească. La fel părintele Ștefan Nuțescu, starețul athonit de la Schitul Lacu, o prețuia, dăruindu-i ei special un teanc de iconițe, în timp ce celorlalte maici le-a dat câte una, iar la o vizită a unui grup de părinți athoniți aceștia au cerut să o vadă chiar pe Maica de care se plângeau cele din obște că le face mereu supărări, spunând acei părinți că s-ar simți onorați de binecuvântarea ei[1313]. Sunt semne evidente că acești părinți ai Bisericii o priveau nu ca pe o nebună patologică ci ca pe o nevoitoare cu viață sfântă. Dar cel care va certifica pe deplin sfințenia ei precum și faptul că este o nevoitoare a ,,nebuniei sfinte" a fost un alt nebun pentru Hristos care vizita adesea mănăstirea Tismana, unde este și înmormântat, și anume ,,Cuviosul" Gherontie Aldea, care a avertizat o maică să nu o supere pe maica Antonina și să îi rabde neorânduielile pentru că ,,este nebună pentru Hristos"[1314].

Maica Antonina a continuat să-și manifeste nebunia provocatoare până la sfârșitul vieții ei, chinuind astfel pe ucenica ce îi făcea curățenie în chilie[1315]. Ca mai toți nebunii pentru Hristos a știut dinainte cele

[1312] Vezi https://cuviosulgherontie.com/cuviosul-gherontie-mi-a-spus-este-nebuna-pentru-hristos/.

[1313] Vezi ,,Maica Antonina de la Tismana", în *Familia Ortodoxă,* București, nr. 52, pp. 42-45.

[1314] ,,Maica te provoca. Ce știa că nu îți plăcea, aia îți făcea. Mă deranja de multe ori ce făcea. De exemplu, la trapeză, lua farfuria din care mânca și o ducea să dea resturile la pisici. Până turna, pisica își băga lăbuța în farfuria din care apoi mâncam noi. Am certat-o...,,Cuviosul" Gherontie era la lemne și se uita la noi. Când ne-am întâlnit, mi-a spus: «Te rog eu mult să nu mai ai treabă cu ea. Să ai grijă ce vorbești, ca să nu te căiești mai târziu! Este nebună pentru Hristos!». De atunci am fost foarte atentă cu ea". https://cuviosulgherontie.com/cuviosul-gherontie-mi-a-spus-este-nebuna-pentru-hristos/.

[1315] ,,Spre sfârșitul vieții, s-a mutat sus la mănăstire. După ce îi făceam curățenie în chilie, venea cu sânul plin de iarbă și ramuri de hortensie, le presăra în fața mea pe covor și râdea. Într-o zi, i-am spus: Acuma am scuturat covorul! Amo, vei vedea, când ajungi bolnavă la pat, că nu te mai las să faci ce vrei! Mi-a spus: Nu tu o să mă îngrijești! Dar cine te îngrijește? Aia de la Ierusalim! Păi maica nu mai vine! Aia mă îngrijește […] dar nu eu o cer, că ea o să vrea să mă îngrijească!. Tot ce a spus a fost adevărat"; https://cuviosulgherontie.com/cuviosul-gherontie-mi-a-spus-este-nebuna-pentru-hristos/.

legate de sfârșitul ei pământesc, spunând că nu va ajunge Crăciunul în viață și vorbind și despre cum avea să-i fie făcută groapa. A trecut la Domnul pe 23 decembrie 2011, fiind înmormântată în cimitirul mănăstirii Tismana.

Analizând viața maicii Antonina remarcăm câteva elemente extrem de similare cu fragmente din viața nebunilor pentru Hristos, considerând autentice, cum e firesc, mărturiile despre maica Antonina care provin de fapt chiar din cadrul mănăstirii Tismana. Corbul domesticit de maica Antonina amintește de corbul prins cu mâna de un alt nebun pentru Hristos, Cuviosul Isachie de la Pecerska Kiev la provocarea monahilor din obștea vechii lavre[1316]. Apoi scena relatată de o maică de la Tismana cu părinții de la Athos care cereau să o vadă pe maica Antonina, spunând că și apa de pe picioarele ei este izvor de binecuvântare pentru ei, este aproape redarea în oglindă a momentului din viața primei nebune pentru Hristos cunoscute, Cuvioasa Isidora din Tabernisi (sec. IV), când avva Pitirim, om cu viață sfântă, a cerut să o vadă pe maica considerată de toată obștea ca fiind nebună, fiind încredințat de un înger că în acea mănăstire este o maică cu viață sfântă (aceea era chiar ,,nebuna" Isidora)[1317]. Toate aceste similitudini, precum și întreaga descriere a vieții ei, ne încredințează să o înscriem pe maica Antonina Diaconu între nebunii pentru Hristos din spațiul românesc contemporan, cu mențiunea că ,,nebunia ei sfântă" s-a manifestat doar în spațiul monahal, pentru dobândirea smereniei și ascunderea harismelor.

Cel care a făcut trecerea în spiritualitatea românească de la nebunia pentru Hristos din spațiul monahal la forma provocatoare manifestată în lume și care, prin viața și harismele sale atât de cunoscute, a determinat în gândirea teologică românească o schimbare de paradigmă religioasă, precum și o schimbare de atitudine în lumea eclesiastică față de fenomenul nebuniei pentru Hristos a fost ,,*Cuviosul" Gherontie Aldea,* sau *Gherontie de la Tismana.*

[1316] Vezi ***, *Patericul Lavrei Pecerska*, pp. 165-166.
[1317] Vezi Paladie, *Istoria lausiacă (Lavsaiconul)*, pp.75-77.

Odată cu ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos[1318], nebunia pentru Hristos din spațiu românesc, până atunci manifestată izolat și doar în spațiul monahal, își va schimba complet paradigma și va cunoaște o altă dimensiune. Pustnicul Gherasim la sfârșitul secolului XIX și-a asumat nebunia pentru Hristos în spațiul izolat al munților din apropierea mănăstirii Sihăstria. Părintele Irodion românul și-a manifestat nebunia sfântă în lumea ascetică a Sfântului Munte. Maica Antonina Diaconu și-a purtat crucea asumată a acestei nevoințe aparte doar în spațiul monahal al mănăstirii Tismana. Viața ,,Cuviosului" Gherontie de la Tismana marchează însă trecerea acestei nevoințe din cadrul restrâns și personal al efortului ascetic de desăvârșire în spațiul larg al comuniunii eclesiale și societății preponderent urbane. De asemenea, odată cu ,,Cuviosul" Gherontie nebunia pentru Hristos iese din faza ,,liniștită" a unui mediu monahal în care oricum nevoitorii erau familiarizați cu astfel de purtări stranii, dar cu un adânc substrat duhovnicesc, la faza ,,provocatoare", într-un mediu, în prima fază a vieții lui ostil manifestărilor duhovnicești (perioada ideologiei comuniste atee), iar apoi într-o societate secularizată și relativizantă. Iată, la o perioadă foarte lungă de timp, că paradigma evoluției nebuniei pentru Hristos din spațiul bizantin și din cel rusesc[1319] se confirmă și în spațiul românesc. Tot prin ,,Cuviosul" Gherontie de la Tismana, nebunia pentru Hristos în lumea eclesială și în discursul teologic de la noi are parte de o abordare mult mai largă și mai profundă, de la mențiuni sporadice și în general rezervate sau chiar critice asupra acestei

[1318] Pentru viața și lucrarea duhovnicească a ,,Cuviosului" Gherontie cel nebun pentru Hristos vom folosi următoarele surse principale: Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, vol. 1-6, 2019-2023; broșura ***, *Viața și acatistul Cuviosului Gherontie, cel nebun pentru Hristos (1934-2018)*, Fundația ,,Cuviosul Gherontie de la Tismana", 2018 (tipărită cu binecuvântarea Î.P.S. Serafim, mitropolitul ortodox român al Germaniei, Europei Centrale și de Nord), și site-ul https://cuviosulgherontie.com/.

[1319] În spațiul bizantin nebunia pentru Hristos s-a manifestat la început în mediul monahal al mănăstirilor din pustia Egiptului (vezi Sfânta Isidora din Tabernisi, sec. IV) iar apoi s-a mutat în societatea urbană bizantină (Sfântul Simeon din Emessa, sec. VI, Sfântul Andrei din Constantinopol, sec. X); la fel în tradiția rusă, prima fază a fenomenului iurodstvo (nebunia pentru Hristos) a fost cea monahală (Sfântul Isachie de la Lavra Pecerska, sec. XI) iar apoi s-a mutat în spațiul urban (Sfântul Nicolae din Pskov, sec. XVI, Sfântul Vasile Blajenîi din Moscova, sec. XVI, Sfânta Xenia din Sankt-Petersburg, sec. XVIII)

nevoințe așa cum aveam până de curând, ajungându-se la un ,,nor de mărturii" despre sfințenia acestui om nebun pentru Hristos, de la ierarhi, profesori de teologie, până la monahi sau mireni care l-au cunoscut[1320], implicit fapt ce confirmă principiul patristic conform căruia experiența naște adevărata teologie și cunoaștere. Sunt persoane care mărturisesc că nu înțelegeau nebunia pentru Hristos și o considerau strict o deviere spirituală și o sminteală până să-l cunoască pe ,,Cuviosul" și până la momentul în care harul lui Dumnezeu ce sălășluia în el a lucrat și în viața lor. Pentru studiul nostru, viața ,,Cuviosului" Gherontie cel nebun pentru Hristos este mărturie foarte prețioasă care vine să confirme sau să nuanțeze premisele cercetării, să dea o perspectivă contemporană asupra acestei nevoințe și în același timp să reconsidere dimensiunea acestui fenomen în spațiul românesc. Viața ,,Cuviosului" Gherontie cel nebun pentru Hristos ar merita un studiu teologic aparte. Structura acestei cercetări ne obligă să ne limităm la evidențierea biografiei sale, la încadrarea nevoinței sale în cadrul fenomenului larg al nebuniei pentru Hristos și la descrierea specificității ei în contextul spiritualității românești contemporane.

,,Cuviosul" Gherontie s-a născut în Țara Făgărașului, așa cum îi plăcea să spună, în satul Viscri, aproape de orașul Rupea, iar părinții săi se numeau Ioan și Elena Aldea, primind la Botez numele de Gheorghe, având un frate care a murit de tânăr, Ioan, și o soră Rafira, ce a rămas în casa părinților. Toată familia sa participa la cultivarea pământului, viața sa de copil și apoi de tânăr fiind marcată de ritmul firesc al satului în care viața grea a țăranilor era impregnată de atmosfera radioasă a praznicelor.

[1320] Menționăm aici doar câteva exemplificări edificative în acest sens din lumea bisericească a persoanelor care l-au cunoscut pe ,,Cuviosul" și care aduc mărturii despre el în volumele amintite mai sus: Î.P.S. Teofan, mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Î.P.S. Andrei, mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului, Î.P.S. Serafim, mitropolitul ortodox român al Germaniei, Europei Centrale și de Nord, P.S. Ignatie, Episcopul Hușilor, P.S. Nestor, Episcopul Devei și Hunedoarei, P.S. Gherontie, Arhiereu Vicar al Episcopiei Devei și Hunedoarei, P. S. Benedict, Episcop Vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului; profesorii de teologie: pr. conf. univ. dr. habil. Dorin Opriș, pr. prof.univ. dr. Mihail Himcinschi, pr. conf. univ. dr. Constantin Necula, pr. prof. univ. dr. Vasile Vlad, stareți de mănăstiri și duhovnici: arhim. Ghelasie Țepeș, protos. Serafim Bădilă, protos. Dionisie Ignat, la care se adaugă alte mărturii ale mirenilor, la fel de prețioase.

Religiozitatea tânărului ,,Gheorghiță”[1321] pe care a primit-o prin familie și atmosfera satului său a fost intensificată prin legătura strânsă pe care o avea cu unchiul său, protosinghelul Modest, ce devenise stareț al mănăstirii Ciolanu iar apoi ecleziarh al Catedralei Episcopale din Buzău, perindarea tânărului Gheorghe între casa natală, mănăstirea Ciolanu și Catedrala Episcopală Buzău fiind o normalitate pentru el și un fel de prefigurare a vieții sale.

Deși făcuse doar patru clase primare, era înzestrat cu o memorie deosebită, recitând și la bătrânețe cu perfecțiune poezii pe care le-a învățat când era mic[1322]. Încă de tânăr a înclinat spre o viață ascetică, postind aspru chiar și când mergea la muncile agricole, și stând adesea în rugăciune și privegheri, obicei pe care l-a păstrat chiar și în timpul stagiului militar[1323], fapt pentru care, după doar trei luni, a fost lăsat la vatră[1324].

Anul 1959, când s-a dat decretul 410 prin care mulți călugări erau alungați din mănăstiri și încadrați proletar ,,în câmpul muncii”, a însemnat un moment crucial pentru ,,Cuviosul”. Refuzând să părăsească mănăstirea, este închis și supus la chinuri, acesta fiind cel mai probabil, ținând cont și de mărturiile celor care i-au fost apropiați, momentul în care Maica Domnului îi descoperă calea nebuniei pentru Hristos[1325], fapt

[1321] Așa obișnuiau să-i spună cei apropiați; vezi Dorin Opriș, *Viața Cuviosului Gherontie cel nebun pentru Hristos*, https://cuviosulgherontie.com/.

[1322] Există suficiente cazuri de sfinți în spiritualitatea ortodoxă fără studii înalte care însă, în schimb, erau înzestrați cu o inteligență nativă și o memorie ieșită din comun, desăvârșite apoi prin harul de care s-au împărtășit; vezi cazul Părintelui Cleopa, care era cunoscut pentru erudiția și memoria sa fantastică deși făcuse doar școala primară; în spiritualitatea greacă este cunoscut cazul Sfântului Porfirie Kavsokalivitul, care și el, cu doar câteva clase, a ajuns slujitor misionar în Atena, impresionând intelectuali de marcă ai ortodoxiei grecești;

[1323] ,,Cuviosul” mărturisise încă de atunci că nu putea trăi fără practica rugăciunii de toată vremea.

[1324] Dorin Opriș, ,,Despre trecerea și petrecerea în viața aceasta a ,,Cuviosului” Gherontie cel nebun pentru Hristos”, în Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, vol. I, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2019, p. 15.

[1325] Vasile Vlad, ,,Cuviosul Gherontie, teologie academică sau mai mult decât atât?” în Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, vol. VI, p. 8: ,,El nu a ales voluntar calea nebuniei pentru Hristos ci i s-a dat. Maica Domnului a fost cea care a ales pentru el. Și este știut că Maicii Domnului i se dă uneori cunoașterea desăvârșită, absolută, pe care doar Dumnezeu o poate avea”.

pentru care a început să fie considerat ieșit din minți și internat de mai multe ori la spitale de psihiatrie[1326]. Despre acele momente el povestea cu multă împăcare sufletească, socotindu-le ca voia lui Dumnezeu, pe de o parte ca să-și poată împlini nevoința nebuniei pentru Hristos, iar pe de altă parte pentru a fi de folos celor internați acolo, pe care i-a ajutat prin prezența sa și prin pilda vieții de rugăciune. Experiențele sale mistice pe care el le relata cu seninătate, dublate de comportamentul ciudat pe care începuse intenționat să-l manifeste, erau de neînțeles pentru anchetatorii atei care adeseori îl băteau, semne ale acestor chinuri purtându-le apoi toată viața[1327]. În spatele experiențelor sale duhovnicești era însă o luptă teribilă cu vrăjmașul, așa cum cunoaștem din viața sfinților nebuni pentru Hristos[1328], diavolul arătându-i-se de mai multe ori și încercând să-l sperie pentru a-și lepăda nevoința[1329].

Sunt izbitoare similitudinile sale cu Sfântul Gavriil Georgianul care merg până acolo încât, așa cum Sfântul Gavriil Georgianul a luat atitudine împotriva stăpânirii atee, dând foc portretului lui Lenin, așa Gherontie cel nebun pentru Hristos a vorbit adesea împotriva conducătorilor comuniști îndemnându-i să creadă în Dumnezeu, iar dictatorului Nicolae Ceaușescu i-a strigat că dacă nu va crede în Dumnezeu va fi împușcat de către cei din jur, faptul acesta atrăgând un greu chin pentru el, din care l-a scăpat Maica Domnului. Acest eveniment relevă două aspecte importante pentru integrarea ,,Cuviosului" în fenomenul nebuniei pentru Hristos: în primul rând atitudinea critică față de stăpânirea atee, rolul

[1326] ,,Cuviosul" Gherontie mărturisea că a ,,trecut pe la mai multe balamucuri", fapt cu care ,,se mândrea", arătând cu lejeritate dunga roșie din buletinul său vechi, semn al celor considerați ,,paria" pentru societatea comunistă și luând până în anul 2005 o pensie de boală neuropsihică, numindu-se cu haz așa cum obișnuia ,,handicapac"; vezi Dorin Opriș, ,,Despre trecerea și petrecerea în viața aceasta ,,Cuviosului" Gherontie cel nebun pentru Hristos, p. 18.

[1327] În Acatistul (alcătuire făcută cu binecuvântarea mitropolitului Serafim din Germania, ca semn al evlaviei populare, bineînțeles fără dimensiune liturgică, ,,Cuviosul" nefiind canonizat și neexistând în prezent, din câte știm, o propunere de canonizare a lui) său se spune astfel: ,,Bucură-te că semnele loviturilor le-ai purtat până la moarte." Vezi ***, *Viața și acatistul Cuviosului Gherontie, cel nebun pentru Hristos (1934-2018*), p. 16.

[1328] Vezi în acest sens cazul Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos care chiar în urma unor astfel de experiențe ale luptei directe cu diavolul a primit descoperirea (arătându-i-se chiar Mântuitorul) de a urma nebunia pentru Hristos.

[1329] *Viața și acatistul Cuviosului Gherontie, cel nebun pentru Hristos (1934-2018*), p. 14.

social în comunitate fiind evident în timpuri în care puțini aveau curajul să înfrunte pe față puterea asupritoare, și pe de altă parte dimensiunea profetică a vieții sale, el profețind cu exactitate sfârșitul dictatorului și modalitatea în care se va întâmpla.

În perioada de după anul 1990, odată cu libertatea dobândită de poporul român, ,,Cuviosul" a început o viață de pelerin rătăcitor, fără să mai îmbrace niciodată haina monahală și fără să reia viața de ascultare într-o mănăstire, deși iubea mult mănăstirile și schiturile, așa cum mărturisea. Era adeseori inexplicabilă aptitudinea sa (de fapt se pare că era o harismă) de a se deplasa extrem de repede dintr-un loc în altul, acolo unde era nevoie de prezența și de rugăciunea lui. Era văzut când la catedrala din Alba Iulia, când la Mănăstirea Tismana sau la mănăstirea Cășiel, din aceste locuri pe care le cerceta adesea plecând brusc, fără să te aștepți, către vreo casă, o familie, care aveau grabnic nevoie de ajutor. Iubea mult pelerinajele în care participa adesea, chiar dacă mulți pelerini care nu-l cunoșteau se sminteau când îl vedeau cu câte o bere în mână în stația de autobuz, culegând gumele de mestecat de pe jos sau cântând ,,Veșnica pomenire" în cele mai neobișnuite locuri[1330]. În spiritul nebunilor pentru Hristos, îmbrăcămintea sa era adeseori ciudată și dezordonată, purtând pe cap pungi sau sacoșe, sau având haine țipător de colorate sau foarte uzate. Vorbirea sa era dezordonată, aparent fără logică și repetitivă până când devenea obsesivă, mai ales atunci când voia să transmită un mesaj. Tot în spiritul nebunilor pentru Hristos simula împătimirea[1331], adeseori fiind văzut cu sticlele de bere lângă el pe care de altfel chiar le și consuma, dar o făcea ostentativ, ca să fie văzut și evaluat ca bețiv[1332]. Edificatoare era iubirea sa nemărginită pentru cei săraci, alegând de multe ori să

[1330] † Gherontie Ciupe, ,,Cuviosul Gherontie, pelerin și mărturisitor al credinței, în Egipt", Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, vol. I, p. 88-89.

[1331] Erau trei modalități prin care se manifesta ,,clasic" nebunia pentru Hristos: se simula lipsa de rațiune, împătimirea (fie desfrânarea, fie dependența de alcool) și îndrăcirea.

[1332] Iarăși similitudinea evidentă cu Sfântul Gavriil Georgianul, care simula și el adesea că ar consuma des alcool. Este celebră întâmplarea din viața lui când a intrat cu o sticlă de vodcă într-o mănăstire bând din ea și silind și pe maicile care erau cu ele să consume, exclamând apoi admirativ și sugestiv că toți cei de acolo sunt oameni sfinți pentru că nu l-au judecat; vezi subcap. IV.5.5.

umble desculț pentru că-și dădea încălțămintea, sau fără haină pentru că îmbrăcase cu ea vreun sărman care tremura de frig. Nu doar că avea milă de cei săraci, dar se identifica cu condiția lor, și se smerea profund cerșind la porțile mănăstirilor și la ușile bisericilor pentru a da banii celor în nevoi. Nu ezita să ceară bani aproape poruncitor oamenilor pe care îi cunoștea, fie ierarhi, profesori, medici, pentru a-i duce urgent cuiva care era în mare lipsă[1333], și obișnuia adesea să împartă picturi realizate de el care înfățișau Raiul.

Tulburătoare era și participarea lui la slujbe. Adeseori întors în alte părți decât către Sfântul Altar, vorbind cu voce tare sau spunând rugăciuni aproape strigând, umblând uneori dezordonat și provocator în timpul slujbei, amintind de alți nebuni pentru Hristos care făceau și ei ostentativ acele lucruri, ca să condamne fariseismul și superficialitatea din Biserică. Era cu adevărat însă zguduitor să participi la rugăciunea lui din camera unde se odihnea. Ore întregi de metanii, de lacrimi, de strigăte către Dumnezeu, trăirea lui la astfel de momente umplându-i de rușine pe cei care îl vedeau și conștientizau superficialitatea rugăciunii lor. Pomenea ore întregi nume de persoane pe care le știa, chiar și pe vreun om pe care el l-a întâlnit în vreun parc, sau care i-a dat un covrig; de asemenea se ruga și pentru cei care l-au ocărât sau l-au bătut[1334].

Așa cum este cunoscut în viața nebunilor pentru Hristos, uneori, în preajma anumitor persoane sau în anumite împrejurări, ,,Cuviosul" își lepăda haina de simulare și își recunoștea dimensiunea lucrării sale de

[1333] Dorin Opriș, ,,Episcopul Gurie dragă, are suflet bun!", Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, vol. V, p. 10. Avea obiceiul să-i ceară regretatului ierarh pe care îl iubea atât de mult, Preasfințitul Gurie, Episcopul Devei și Hunedoarei, bani pentru a-i duce altora, remarcând de fiecare dată: ,,dragă, ce suflet bun are!". Este foarte cunoscută prietenia lor încă de pe vremea când Preasfințitul Gurie era episcop vicar la Craiova (prima dată s-au întâlnit în curtea mănăstirii Lainici), poposind des apoi și la Centrul Eparhial din Deva, chiar dacă adesea îl șicana cu vorbele alintându-l ca pe un copil: ,,Gurie al meu, Guriță", aceste momente arătând dragostea unuia (a ,,Cuviosului") și smerenia altuia (a ierarhului), deși uneori îl ,,smerea" pe ierarh în public, așa cum știm din mărturii personale, și care nu sunt cuprinse în volumele editate.

[1334] Dionisie Ignat, ,,Cuviosul Gherontie și-a îmbrăcat isihia în extravaganța purtării", în Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, vol. I, p. 92.

care era de altfel perfect conștient[1335], ajungând la un moment dat să se întrebe: ,,Oare de ce m-a ales pe mine Domnul?"[1336]. Aceste momente de sinceritate erau însă urmate imediat de vreo nebunie sau ciudățenie pe care o făcea, ca să dispară imediat posibila imagine de sfințenie.

În spiritul nebunilor pentru Hristos care deși biciuiau formalismul, ipocrizia și superficialitatea din viața bisericească, dar în schimb niciodată nu se rupeau de trupul Bisericii, și ,,Cuviosul" Gherontie a fost un adevărat mărturisitor al dreptei credințe și un devotat fiu al Bisericii. Condamna erezia cu putere, fugea de neascultare și de tendințele schismatice, evita criticarea publică a deciziilor ierarhice din viața bisericească și, deși a fost de multe ori provocat pentru a da răspuns față de anumite decizii sinodale, îndemnul său era întotdeauna la evitarea grupărilor de tip schismatic și rămânerea în comuniune canonică în Biserică[1337]. Tot în spiritul mărturisirii credinței, obișnuia să dăruiască foarte multor oameni cruciulițe de pus la gât, iar dacă se întâmpla ca vreodată să nu aibă vreuna în plus la el nu ezita să și-o scoată de la gât pe a lui, pe care de altfel o purta mereu la vedere, și să o dăruiască cuiva.

O altă caracteristică a vieții Cuviosului fundamentată pe darul hristic al tămăduirii pe care îl primise este lucrarea de tămăduire a semenilor, existând nenumărate mărturii de oameni care au primit ajutor

[1335] Vezi mărturia protos. Serafim Bădilă, pe care ,,Cuviosul" îl prețuia mult și îl vizita la mănăstirea Cășiel; într-o excursie la care participa și ,,Cuviosul", la un moment dat părintele Serafim îi întreabă (cu smerenia caracteristică părintelui, și binecunoscută pentru cei care îl cunosc) pe cei din autocar: ,,Știți care este diferența dintre mine și ,,Cuviosul"? Eu sunt nebun dar fac pe înțeleptul, el este înțelept dar face pe nebunul!"; interesant este că în acel moment ,,Cuviosul" nu a ripostat că a fost ,,deconspirat" ci doar a mărturisit: ,,Pentru Hristos, pentru Hristos!", urmată imediat însă de gestul său caracteristic de a scuipa zeflemitor atunci când era lăudat; Vezi Serafim Bădilă, ,,A fost cu adevărat un nebun pentru Hristos!", în Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, vol. I, pp. 89-90.

[1336] Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, vol. 6, p. 11.

[1337] În contextul participării delegației Patriarhiei Române la Sinodul din Creta, la întrebarea insistentă a unui preot din Moldova dacă mai trebuie pomenit mitropolitul Teofan la Sfintele Slujbe, ,,Cuviosul" a răspuns categoric: ,,Până la moarte!" vezi † mitropolitul Serafim, ,,Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos, făcătorul de minuni", în Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, vol. I, pp. 9-10.

și chiar vindecare din boli grave prin rugăciunile Cuviosului, minuni care continuă și după trecerea sa la Domnul[1338], mulți simțind ajutor prin uleiul de la candela mormântului său sau prin ,,bomboanele Cuviosului"[1339]. E adevărat că în duhul nebunilor pentru Hristos multe astfel de vindecări s-au petrecut în specifica disimulare pe care el o practica, unele gesturi ale lui fiind de-a dreptul scandaloase sau chiar aparent imorale[1340], dar în realitate ascundeau un duh profetic care a determinat pe cei care au fost ajutați să-și găsească vindecare de bolile lor.

Chiar și trecerea Cuviosului din lumea aceasta a fost o împlinire profetică a modului și locului în care se va petrece, așa cum Cuviosul, ca mulți alți nebuni pentru Hristos, le-a cunoscut dinainte[1341]. A trecut la Domnul la Betleem, în Țara Sfântă, în timpul unui pelerinaj, în noaptea de 12 spre 13 octombrie 2018, plecând din lumea aceasta așa cum a petrecut-o în cea mai mare parte, în rugăciune, în genunchi[1342], iar înmormântarea sa a avut loc după 8 zile lângă altarul bisericii mănăstirii Tismana, trupul său rămânând în acest timp lipsit total lipsit de rigiditate, ca al unui om în viață[1343].

[1338] Personal aduc mărturie despre lucrarea taumaturgică a ,,Cuviosului", fiind unul dintre motivele alegerii acestei teme la teza de doctorat.

[1339] Cei care ajung la Tismana, la mormântul ,,Cuviosului", găsesc pe mormântul său bomboane pe care le iau ca binecuvântare, acestea fiind un dar binecuvântat care s-a statornicit deja într-o tradiție.

[1340] Astfel, în timpul slujbei de înmormântare a părintelui Iustin Pârvu, ,,Cuviosul" și-a scos din senin cureaua de la pantaloni, aceștia căzându-i, pentru a o da unui tânăr bolnav care după aceea s-a vindecat de o grea boală; altul s-a vindecat de cancer la gât după ce a primit un fular jerpelit purtat al ,,Cuviosului"; pe o maică a atins-o într-un mod aparent necuviincios și smintitor pe sân, fapt ce a făcut-o, după șocul aceste sminteli, să-și facă un control și depistând astfel de timpuriu un cancer mamar pe care astfel l-a tratat; pe o altă monahie a apăsat-o cu putere pe piept într-o zonă unde doar ea știa că are un nodul ce creștea ca dimensiuni, dar după acest moment aparent imoral și care a indignat-o foarte mult, a observat că nodulul dispăruse; vezi aceste mărturii la: Ioan Mihail Dan, ,,Părintele Gherontie, cel nebun pentru Hristos", în Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, vol. I, p. 66; Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, vol. III, p. 49.

[1341] Vezi cazul Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos, care și-a proorocit dinainte moartea și felul în care se va petrece.

[1342] Vezi *Viața și acatistul Cuviosului Gherontie, cel nebun pentru Hristos (1934-2018)*, p. 10.

[1343] Prețioasă este mărturia părintelui Serafim Bădilă care povestește că la privegherea Cuviosului i-a luat mâna care era perfect moale după opt zile de la moarte, și a făcut cu ea de mai multe ori semnul crucii pe trupul Cuviosului; Vezi Serafim Bădilă, ,,A fost cu adevărat un nebun pentru Hristos!", în Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, vol. I, p. 90.

Vedem din toate aceste relatări că toate criteriile fundamentale ale nebuniei pentru Hristos autentice sunt prezente în viața ,,Cuviosului" Gherontie. În primul rând e prezentă chemarea din partea lui Dumnezeu prin mijlocirea Maicii Domnului, deci nu și-a luat singur această nevoință, ci i-a fost descoperită cu un scop: desăvârșirea sa prin ajutorarea semenilor. Apoi vedem la el starea de curățire de patimi, pentru că nimic din ce trăia sau făcea nu le lucra din patimă, ci în virtutea unei mari libertăți interioare și exterioare pe care ți-o dă harul. Dreptarul credinței e iarăși un fir roșu în viața lui, el fiind în permanență în comuniunea Bisericii și în ascultarea ierarhică, deși și-a luat și aici o mare libertate de manifestare, fiind un pelerin permanent ca mulți nebuni pentru Hristos. O altă dimensiune care deosebește autentica nebunie pentru Hristos de impostură, este lucrarea de iubire în slujba semenilor cu bogate roade duhovnicești. Toate acestea sunt lucrate prin harismele cu care Dumnezeu l-a dăruit și pe care le-a îmbrăcat în haina smereniei prin simularea nebuniei și a împătimirii.

Departe de imaginea clasică a unui monah (cuviosul umbla în haine mirenești, nu avea nici barbă mare, nici părul lung, adeseori stătea la mese și petreceri cu oamenii din lume, de multe ori cu o bere în mână), viața ,,Cuviosului" Gherontie descoperă faptul că sfințenia nu este un construct ideologic abstract și nici o dimensiune utopică a lumii contemporane, că asemănarea cu Dumnezeu nu stă în respectarea mecanică a ,,regulilor spirituale", ci în curăția inimii. Nebunia sa sfântă are dimensiune proniatoare pentru spiritualitatea românească și se poate constitui ca temei pentru o primă prezență a unui nebun pentru Hristos român în calendar[1344]. Nu puteai să-l disprețuiești pe Gherontie decât dacă nu aveai nici măcar dramul de smerenie necesar ca să înțelegi că, în comportamentul său scandalos și smintitor se ascundea o taină adâncă: el era oglinda care îți arată murdăria ta din suflet. Fraza sa preferată pe care a o repeta de multe ori și care a rămas ca un testament

[1344] La momentul redactării acestui capitol din teză, nu exista nici un nebun pentru Hristos român canonizat. Între timp, în anul 2025, a fost canonizată Maica Antonina de la Tismana, despre care am scris în acest capitol. Chiar dacă în titulatura canonizării e prezentată ca ,,Sfânta Cuvioasă Antonina de la Tismana", în conștiința eclesială ea a fost o adevărată nebună pentru Hristos.

al său duhovnicesc era îndemnul de a căuta ,,adevărata credință, căință, umilință, pocăință, smerenie, milostenie, bunătate și la urmă dragostea care le cuprinde pe toate”[1345].

În spațiul românesc mai există mențiuni despre nevoitori care sunt caracterizați ca nebuni pentru Hristos, dar, din perspectiva criteriilor de încadrare în această nevoință formulate în cadrul acestei cercetări, nu putem să afirmăm despre ei că au fost nebuni pentru Hristos cu adevărat, în integralitatea vieții lor. Este cazul, de exemplu, al unui episcop vicar de la mitropolia Kievului pe nume *Ioan*, care în anii de prigoană 1917-1918 s-a ascuns în România, trăind în munți ca simplu nevoitor, ascunzându-și harul și faptul că este episcop, trăind foarte aspru în mare asceză, fără să mai simtă frigul sau arșița, după cum el însuși mărturisea și fiind înzestrat cu harisma străvederii și a profeției. A fost evocat uneori în conștiința ortodoxă ca un nebun pentru Hristos, dar nu există mărturii clare despre asumarea din partea lui a acestei nevoințe[1346]. Tot astfel este și în cazul părintelui *ieroschimonah Nil Dorobanțu*, mare ascet și teolog contemporan, o figură aparte a monahismului românesc, un mărturisitor în vremurile de prigoană atee și un însuflețit misionar, care a avut într-adevăr manifestări cu totul neobișnuite, dar ele se încadrează în spațiul nevoinței ascetice cu manifestări specifice personalității sale, chiar dacă el se numea pe sine ,,nebun al Crucii” și chiar dacă a fost considerat în unele volume biografice ale sale ca ,,nebun pentru Hristos”[1347]. Deși a fost internat în spitalele de psihiatrie pentru experiențele sale mistice pe care le mărturisea, considerate ,,delir mistic” de cadrele medicale ale vremii, părintele Nil Dorobanțu nu a asumat acest lucru ca o nebunie pentru Hristos, nu a încuviințat caracterizarea sa ca nebun (așa cum făceau și chiar căutau nebunii pentru Hristos), ci chiar spunea că în societatea atee ești considerat nebun dacă îl iubești pe Hristos[1348]. Părintele Nil se comporta într-adevăr ciudat și excentric uneori dar nu din cauză că simula nebunia, ci din pricina personalității sale aparte și a dimensiunii

[1345] Vezi *Viața și acatistul Cuviosului Gherontie, cel nebun pentru Hristos (1934-2018),* p. 20.
[1346] Viața lui este povestită în *Patericul românesc*, p. 589-593.
[1347] Vezi în acest sens Ionel D. Adam (ed.), *Ieroschimonahul Nil Dorobanțu, nebun pentru Hristos” și flacără vie a monahismului secolului XX*, Editura Babel, Bacău, 2015.
[1348] *Ieroschimonahul Nil Dorobanțu*, p. 75: ,,dacă Îl iubești pe Hristos, ești nebun!”.

sale profund mistice. Nu apare menționat în viața lui nici chemarea clară pentru această nevoință, nici măcar încredințare, și nici simularea lipsei de rațiune, a împătimirii sau a îndrăcirii, așa cum este prezentă clar la sfinții nebuni pentru Hristos.

Mai avem apoi mărturii sporadice ale unor posibile manifestări ale nebuniei pentru Hristos în spațiul românesc, dar fără date extinse, cum este cazul nevoitorului *Neculai de la Sihăstria* sau *Ioan David de la Strungari*, menționați într-un articol al ,,Îndrumătorului bisericesc" al Mitropoliei Ardealului[1349].

Din mărturii culese personal din lumea monahală avem cunoștință despre manifestări ale nebuniei pentru Hristos la două pustnice contemporane cu noi, care sunt în viață, și anume pustnica Daniela ce se nevoiește în pădurile din apropierea mănăstirii Cășiel, în județul Cluj, și pustnica Mărioara ce viețuiește în apropierea mănăstirii Albac, din județul Alba[1350]. Posibile manifestări de nebunie pentru Hristos se pot întâlni în viața unui pustnic contemporan, *schimonahul Antonie*, cu mănăstire de metanie la Frăsinei, pe care l-am cunoscut personal și care avea darul străvederii încă de la vârsta de aproximativ 30 de ani, lucru pe care l-am cunoscut limpede dintr-o experiență a întâlnirii cu el[1351]. Acest părinte schimnic s-a nevoit o vreme în zona izolată numită ,,Ticera" a munților Apuseni, din apropierea municipiului Brad. După ispite și lupte grele din partea vrăjmașului în peștera din Apuseni unde

[1349] Vezi Nicolae-Toma Posa, ,,Nebunia pentru Hristos – provocare a societății contemporane", p. 406.

[1350] Mărturiile le-am cules de la părintele Serafim Bădilă, duhovnicul mănăstirii Cășiel, care le cunoaște personal și care, cel puțin uneia dintre ele, cel mai probabil că îi este duhovnic.

[1351] După trei întâlniri cu el în municipiul Brad, județul Hunedoara, unde avea câteva familii pe care le vizita, nu l-am mai întâlnit. Mi-a spus atunci că pleacă în Sfântul Munte, aflând din anumite surse că a stat o vreme acolo. În timpul viețuirii sale la Ticera, în Munții Apuseni, se adăpostea uneori la gospodăriile celor care stăteau cu vitele vara acolo. Se comporta excentric, ciudat, hrănea șoarecii de care gazda lui voia din greu să scape (vezi paralela cu Maica Antonina de la Tismana), dormea în șură și în grajdul de vite, iar unei localnice căreia i-a murit vaca i-a spus să se bucure, pentru că Dumnezeu i-a luat-o deoarece ținea prea mult la ea; puținii localnici care stăteau acolo pe munți doar vara cu vitele îl socoteau nebun, dar pe mulți, prin nebunia lui, i-a adus la pocăință și la o viață creștinească; (mărturii culese de la Străuț Eugenia din Ticera și Brad).

se nevoia, s-a retras de acolo, ajungând și în Sfântul Munte, unde trăia tot retras ca sihastru. O vreme s-a nevoit pe muntele Basarab din Vâlcea[1352], unde și-a luat nevoința tăcerii depline, lucru întâlnit la unii nebuni pentru Hristos, cum este cazul Sfântul Vasile cel Nou din Constantinopol în secolul X. A murit de tânăr, unii spun că în condiții dubioase, iar cei care gestionau fondul silvic din zona munților Vâlcei spun că este înmormântat pe Vârful lui Roman la ,,mănăstirea Alina"[1353]. Toate aceste mențiuni relevă însă o dimensiune redusă a manifestării nebuniei pentru Hristos și practicată doar în spațiu restrâns și destul de izolat al ascezei personale, fără dimensiune socială sau eclesială. Viața ,,Cuviosului" Gherontie cel nebun pentru Hristos e până acum singura mărturie din spațiul românesc a nebuniei pentru Hristos asumată deplin, cu puternică implicare socială și bisericească și care a produs în mod evident *mutatis mutandis* în gândirea teologică de la noi.

VI.4. Receptarea nebuniei pentru Hristos în spațiul spiritualității românești. Evaluarea critică și redescoperirea contemporană

La începutul acestui capitol am sintetizat o evaluare pe mai multe dimensiuni (istorică, filosofică, culturală, teologică) a spiritualității românești din perspectiva asumării și evaluării nevoinței nebuniei pentru Hristos, a specificității spiritualității românești și a încadrării ei comparative față de cele două spiritualități (bizantină și rusă) în care nebunia sfântă s-a manifestat vizibil (spațiul bizantin, athonit și cel grec contemporan) și pregnant (spațiul rus). În general spiritualitatea românească e marcată de un echilibru al preocupărilor duhovnicești, cu rezerve față de practicile ascetice excentrice și rare, fapt ce nu exclude prezența, așa cum am văzut, în spațiul românesc, a nevoitorilor care și-au asumat nevoințe grele și ieșite din albia comună a efortului ascetic. Nici lumea teologică de la noi nu a manifestat o preocupare deosebită pentru analiza acestei nevoințe în spiritualitatea ortodoxă, până în

[1352] Daciana Mitrache, ,,Viața senzațională a sihastrului «Antonie cel Tăcut»", în *Adevărul*, 21.09.2020.

[1353] Vezi Daciana Mitrache, ,,Viața senzațională a sihastrului «Antonie cel Tăcut»", în Adevărul, 21.09.2020.

prezent neexistând nici un studiu care să trateze și să evalueze exhaustiv această practică spirituală, regăsind doar mențiuni sporadice în diferite opere teologice sau mai recent diferite articole restrânse ca dimensiuni în diferite reviste de spiritualitate. O contribuție mai însemnată la cunoașterea acestei nevoințe în spațiul academic de la noi a adus-o cercetătoarea Cătălina Velculescu, care face însă mai mult o analiză a manuscriselor românești ce conțin vieți de sfinți nebuni pentru Hristos (în special Viața Sfântului Andrei Salos)[1354]. De asemenea tot în spațiul academic Teodor Baconschi face o evaluare antropologică a prezenței râsului în preocupările Părinților Răsăriteni în care un capitol, restrâns mai mult la perioada bizantină, îl dedică acestei nevoințe[1355]. O foarte valoroasă perspectivă istorică și fenomenologică aduce bizantinologul Petre Guran în introducerea sa la traducerea unui volum despre un sfânt nebun pentru Hristos din perioada bizantină, Sfântul Vasile cel Nou din Constantinopol, secolul X[1356]. În lumea teologică de la noi mai avem o analiză din partea preotului Ioan Dumitru Popoiu a acestei practici ascetice, dar în cadrul mai larg comparativ între creștinism și hinduism asupra manifestărilor devoțiunii extreme.

Multă vreme evaluarea nebuniei pentru Hristos în spațiul românesc, în special cel teologic, a fost marcată de opiniile a două mari personalități care în operele lor fac mențiuni și evaluări (destul de restrânse) asupra acestei nevoințe și anume părintele Nicolae Steinhardt și mitropolitul Antonie Plămădeală. O analiză însă a operei lor ne descoperă faptul că referințele la textelor lor se face adesea sumar și destul de superficial. În cazul lui Steinhardt, fiind de fapt cazul unei opere memorialistice și nu teologice (ne referim aici la *Jurnalul Fericirii*, citat în acest context), referințele la un anumit aspect al vieții spirituale evidențiat în discurs trebuie luate în contextul menționării acestuia, în spiritul unei cugetări libere care de multe ori, cum vom vedea, comportă nuanțe destul de

[1354] Este vorba despre volumele și studiile citate pe parcursul acestei lucrări.

[1355] Vezi Teodor Baconschi, *Râsul Patriarhilor. O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană*, trad. de Dora Mezdrea, Editura Ratio et Revelatio, Oradea, 2019; în acest volum vezi capitolul ,,De la sacru la profan: Nebunii întru Hristos", p. 290-339.

[1356] P. Guran, ,,*Moropoiia*. A se face nebun pentru Dumnezeu", în ***, *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, pp. 9-75.

diverse, iar citarea doar a unui text izolat nu exprimă neapărat și complet opinia acelui autor în legătura cu tema. În cazul mitropolitului Antonie Plămădeală, evaluarea sa se încadrează în analiza asupra curentelor pseudo-mistice, bazându-se pe o tipologie dintr-un studiu mai vechi al părintelui Dumitru Stăniloae despre ,,falsul misticism", iar evaluarea sa asupra acestei nevoințe este mai degrabă pozitivă, opinia critică (citată din păcate în referințele teologice iarăși secvențial și unilateral) îndreptându-se către impostorii acestei nevoințe sfinte, asupra celor care au luat această practică nu din chemare dumnezeiască, ci din dorința de faimă. La aceste opinii se adaugă din mediul monahal o foarte sumară evaluare a părintelui Petroniu Tănase în cadrul unei analize asupra specificului spiritualității românești, pe care starețul român atonit o încadrează în cea a echilibrului duhovnicesc, departe de excesele lumii grecești sau slave.

Odată cu publicarea volumelor despre ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos, se observă o schimbare profundă de paradigmă în gândirea teologică de la noi, mărturiile culese și publicate despre el de la ierarhi, profesori de teologie, monahi sau intelectuali din Biserică, favorizând o nouă perspectivă asupra acestei nevoințe, de data aceasta favorabilă și cu siguranță determinată de experiența întâlnirii cu ,,Cuviosul" și a conștientizării roadelor acestei nevoințe atunci când este practicată nu prin alegere arbitrară sau imitată de impostori, ci din chemare și vocație dumnezeiască.

Referințele lui Nicolae Steinhardt despre nebunia pentru Hristos sunt prezente în *Jurnalul Fericirii*. Adesea se citează vizavi de tema nebuniei pentru Hristos doar un singur text al său, în care pune în contrapondere nebunia pentru Hristos cu isihia[1357]. În cadrul aceluiași volum memorialistic Nicolae Steinhardt mai are și alte mențiuni în care face scurte evaluări asupra acestei nevoințe în cadrele spiritualității

[1357] ,,Isihia este strălucitoare si înțeleaptă, nu face tărăboi. De ce ? Pentru că merge spre esențe, în vreme ce orice extravaganță oprește atenția asupra amănuntului exterior. Omul care de dragul lui Hristos, și-ar vopsi barba în albastru (sau ar purta haine fistichii) sau o pălărie cu o pană mare de păun, nu va fi niciodată în ochii semenilor săi Omul lui Hristos, ci omul cu barba albastră […] amănuntul pitoresc (fie el oricât de nevinovat sau chiar nostim) e o stavilă pe calea ce duce la esență și deci joacă rol de opritoare". Vezi Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, 200, Cluj-Napoca, p 173.

ortodoxe, considerând-o ,,mortificare subtilă, cumplită și meritorie"[1358] dar avertizând și asupra pericolului practicării ei din cel puțin trei perspective: se bazează pe înșelarea celorlalți (,,păcălirea lor"); e pricină de sminteală pentru oamenii simpli; compromite ideea înțelepciune și noblețea ei[1359]. Pe de altă parte tot Steinhardt afirmă că însuși creștinismul e ,,curată nebunie" departe de înțelegerea unei filosofii cuminți și așezate, și că trăirea lui presupune o adevărată aventură depășind orice concepție extremă despre viață[1360]. Deși evaluează critic tulburarea pe care o aduce în jur nebunul pentru Hristos, Steinhardt spune că Însuși ,,Hristos a venit să ne scandalizeze"[1361], să zguduie eșafodul unei înțelegeri comode asupra vieții spirituale, să ne scoată din moralism la demnitate creștină, făcând referire într-un alt context literar chiar la eroul lui Dostoievski, prințul Mîșkin, din *romanul Idiotul*, pe care îl consideră nu un idiot inadaptat, ci un etalon al trăirii creștine[1362].

O analiză mai minuțioasă (chiar dacă restrânsă ca dimensiuni) și pe tărâm teologic de această dată o face mitropolitul Antonie Plămădeală în cadrul unui studiu despre tipologii ale ,,falsului misticism", deși el însuși consideră un posibil pleonasm această expresie. Făcând referire la câteva studii occidentale dar și din spațiul ortodox pe această temă, *mitropolitul Antonie Plămădeală afirmă clar că nebunii pentru Hristos nu pot fi asociați cu tipologia patologică a falșilor mistici,* considerându-i pe autenticii nebuni pentru Hristos ,,asceți neîntrecuți" și ,,smeriți nemincinoși"[1363]. Avertizarea pe care o face însă mitropolitul Antonie este alegerea și asumarea acestei căi fără o chemare clară din partea lui Dumnezeu, în acest caz ajungându-se la falsitate, impostură și chiar, posibil, la nebunie reală. Foarte valoroasă este de asemenea sublinierea aici a mitropolitului Antonie care consideră că ar fi total nepotrivit demersul de a justifica

[1358] Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Mănăstirii Rohia, 2005, p. 164; în continuare vom cita din această ediție.
[1359] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 164.
[1360] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 180.
[1361] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 388.
[1362] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 319: ,,Creștinismul nu e prostie mieroasă. Prințul Mîșkin, idiotul, numai prost nu e".
[1363] † Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în slujirea ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2010, p. 335.

teologic în chip excesiv această practică, din moment ce Sinoadele Bisericii i-au canonizat pe unii dintre reprezentanții acestei nevoințe iar slujbele lor au intrat în cultul Bisericii, deci implicit și practica nebuniei pentru Hristos e acceptată în cadrul firesc al unei chemări speciale și fără pretenția de a se prezenta ca un model pentru societatea creștină. Nebunia pentru Hristos practicată fără chemare, fără o vocație anume, o consideră impostură, o practică periculoasă. Menționând și posibila fundamentare biblică a acestui fenomen, amintind și de exemplul pustnicului Gherasim din spiritualitatea românească, mitropolitul Antonie subliniază necesitatea unui studiu mai aprofundat pe această temă complexă[1364].

Din lumea monahală avem de asemenea evaluarea (e drept lapidară) a părintelui Petroniu Tănase, starețul Schitului românesc Prodromu de la Sfântul Munte Athos, care, încercând probabil să dea o notă aparte spiritualității românești, o încadrează oarecum facil și comun, în sensul unei păreri generale create anterior, într-o spiritualitate așezată, cuminte și fără excesele pe care le putem întâlni atât la greci cât și la ruși. Părintele Petroniu elogiază echilibrul manifestat în spiritualitatea românească în comparație cu tulburările teologice din lumea greacă ce au dus la erezii, sau față de sentimentalismul și misticismul rus care a dus, spune el, la forme extreme de asceză ca zăvorârea sau nebunia pentru Hristos[1365], menționând în același timp că românii nu au făcut totuși îndeajuns pentru a-și cinsti sfinții și a-i face cunoscuți așa cum fac grecii și rușii[1366].

O abordare cu caracter științific dar și cu o judicioasă evaluare teologică o aduce în zilele noastre bizantinologul Petre Guran în valorosul său studiu introductiv la *Viața Sfântului Vasile cel Nou*, traducere apărută în 2020 la editura Doxologia, cuvânt introductiv intitulat *Moropoiia: A se face nebun pentru Dumnezeu. O spiritualitate excentrică?* [1367], în care înscrie această *Viață* de factură bizantină în cadrul aghiografiei nebunilor pentru

[1364] † A. Plămădeală, *Tradiție și libertate în slujirea ortodoxă*, pp. 336-337.
[1365] Petroniu Tănase, *Chemarea Sfintei Ortodoxii*, Editura Bizantină, București, 2006, pp. 58-59.
[1366] ***, *Părintele Petroniu de la Prodromu*, ediție îngrijită de preotul Constantin Coman și Costion Nicolescu, Editura Bizantină, București, 2015, p. 123.
[1367] Vezi P. Guran, „*Moropoiia*: A se face nebun pentru Dumnezeu", pp. 39-44.

Hristos. Deși analiza asupra acestui fenomen cuprinde doar o mică parte din studiul introductiv (doar șase pagini), ea este foarte valoroasă pentru că reprezintă o evaluare în prisma izvoarelor aghiografice și a studiilor recente din spațiul cercetării istorice și fenomenologice din lumea occidentală, făcând apel atât la fundamentul biblic, așa cum era el prezentat ca argument al nebuniei sfinte în izvoarele vechi aghiografice, cât și la valoroase mențiuni patristice, subliniind în prisma volumului pe care îl prefațează că aghiografia nebunilor pentru Hristos din perioada bizantină a secolului X are o puternică amprentă a literaturii vizionare cu caracter eshatologic. Dacă cercetătoarea Cătălina Velculescu a scos în evidență importanța circulației vechilor manuscrise cu sfinți nebuni pentru Hristos în spațiul românesc, iar teologul Ioan Dumitru Popoiu face o analiză comparativă între hinduism și creștinism vizavi de practica nebuniei pentru Hristos ca o formă de devoțiune extremă, bizantinologul Petre Guran, prin acest studiu introductiv dar și prin alte studii sau articole legate de această temă, face apel la redescoperirea izvoarelor aghiografice în abordarea și înțelegerea acestui fenomen.

De asemenea, așa cum menționam, viața ,,Cuviosului" Gherontie cel nebun pentru Hristos și publicarea volumelor de mărturii despre el la Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, a prilejuit ca unele mărturii despre el ale unor ierarhi sau profesori de teologie să fie însoțite implicit de scurte evaluări ale conceptului de nebun pentru Hristos și locul acestui concept în spiritualitatea ortodoxă, pentru unii poate, întâlnirea cu ,,Cuviosul" prilejuind reconsiderarea imaginii despre această nevoință.

Chiar dacă în spiritualitatea românească nebunia pentru Hristos nu a cunoscut o dezvoltare atât de mare ca în perioada bizantină și nu a fost un adevărat fenomen ca în tradiția rusă, avem totuși, iată, mărturii despre nevoitori care au luat crucea acestei asceze extreme, cei mai mulți în spațiul monahal cu scopul dobândirii smereniei și a ascunderii harismelor, dar manifestându-se și în forma ei clasică și deplină, cu profunde implicații eclesiale și sociale prin ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos, în prima parte ca o reacție de mărturisire în vremuri de prigoană, iar apoi ca reacție la desacralizarea vieții sociale și

la formalismul și superficialitatea vieții bisericești și creștine în general. Volumele despre ,,Cuviosul" Gherontie de la Tismana pot trece ușor pragul de la o colecție biografică la una aghiografică, iar mărturiile despre sfințenia sa pot fi mutate din pangar în sinaxar.

CAPITOLUL VII.

DIMENSIUNEA TEOLOGICĂ A NEBUNIEI PENTRU HRISTOS. TRĂSĂTURI FUNDAMENTALE ȘI EVALUARE FENOMENOLOGICĂ

Spiritualitatea ortodoxă, cunoscută, înțeleasă și trăită deplin, este, așa cum spunea Sfântul Ignatie Teoforul, înfățișând trăirea creștină, o melodie a lui Dumnezeu[1368], dar o melodie în care notele scrise se armonizează integral cu trăirile interpretului și cu modul lui de exprimare. Notele muzicale sunt exprimarea trăirilor compozitorului, dar și suportul exprimării artistice a interpretului. În Ortodoxie, adică în Biserică, dogmele sunt pe de o parte exprimarea experienței vii a Bisericii, dar și fundamentul pentru orice manifestare spirituală autentică, iar viața cultică întregește axiologic unitatea dogmă-spiritualitate. De aceea spunea părintele Stăniloae că o spiritualitate adevărată angajează integralitatea ființei umane[1369], mărturisind adevărul în iubire[1370] și iubirea care se bucură de adevăr[1371].

Părintele Dumitru Stăniloae a exprimat adesea pericolul de a depărta teologia de taina divino-umană a Bisericii, pe care au descris-o Părinții Bisericii, urmărind desăvârșirea credincioșilor[1372], și de a o transfera

[1368] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, în col. *PSB*, vol. I, trad. de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 166.

[1369] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 7.

[1370] Efeseni 4,15.

[1371] I Corinteni 13,6.

[1372] D. Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 5: ,,Spiritualitatea ortodoxă, urmărește desăvârșirea credinciosului în Hristos. Și cum desăvârșirea nu se poate dobândi în Hristos decât prin participarea la viața Lui divino-umană, se poate spune că ținta spiritualității ortodoxe este desăvârșirea omului credincios prin unirea lui cu Hristos"; Sfântul Dumitru Stăniloae menționează aici că desăvârșirea sau unirea cu Dumnezeu nu se manifestă doar ca țintă a vieții ci și ca un progres nesfârșit, în două etape: prima, efortul omului, a despătimirii și a dobândirii virtuților și a doua în care

în spațiul exclusiv discursiv și teoretic. În ortodoxie *teurgia* (lucrarea dumnezeiască) este o exprimare a *teologiei* (grăirea de Dumnezeu), după cum și aghiofania este o exprimare doxologică a aghiografiei. Numai după ce au primit ,,toată luminarea duhovnicească a Duhului Sfânt", așa cum se spune într-o stihiră de la Laude[1373], Părinții Bisericii au mărturisit o credință învățată de Dumnezeu și care, așa cum descrie Arhimandritul Vasilios Gondikakis, se hrănește din harul Tainelor[1374].

O spiritualitate care nu este fundamentată pe elemente esențiale, adică bază dogmatică și exprimare doxologică, sinergie har-voință asumată și trăită liber, asceză exprimată eclesial și efort de despătimire, poate să se transforme în falsă manifestare de evlavie[1375]. Părintele Dumitru Stăniloae vorbea într-un studiu al său intitulat *Formele și cauzele falsului misticism*[1376] despre trei dimensiuni în care se manifestă această formă de pseudo-mistică: *domeniul ocult*, în care ambiguitatea spirituală și morală este pregnantă, *domeniul patologic* în care manifestările spirituale sunt expresia unei grave dereglări de personalitate, și *domeniul relei credințe*, unde falșii lideri spirituali profită de nevoia de spiritualitate a omului și o pervertesc într-un sincretism filosofico-religios[1377]. Ca și cauze ale căderii în ceea ce părintele numește *falsul misticism* sunt menționate: ignoranța,

lucrarea lui Dumnezeu înlocuiește lucrarea omului, omul oferind receptivitatea sa sufletească.

[1373] *Penticostar*, ed. a VI-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune, București, 1973, p. 312.

[1374] V. Gondikakis, *Intrarea în împărăție. Inițiere în taina liturgică a unității Ortodoxiei*, trad. de Ioan Ică, Editura Deisis, 1996, pp. 20-21: ,,din cristelnița Bisericii, din care ieșim renăscuți la suflet și la trup și îmbrăcați în Hristos, iese și teologia, care nu este altceva decât expresia experienței cufundării noastre în viața Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh".

[1375] Vladimir Lossky, vorbind despre aceste forme de pseudo-mistică le încadrează la termenul general de ,,misticism" fără a mai adăuga fals. El numește ,,misticismul" ,,amestec de adevăr și minciună, realitate și iluzie"; vezi Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Vasile Răducă, Editura Humanitas, București, 2005, p. 34; de asemenea, Mitropolitul Antonie Plămădeală, în studiul: ,,Falsul misticism: încercări de tipologie" spune că termenul ,,misticism" deja exprimă o deviere de la mistică, încât falsul misticism poate fi, în înțelesul teologic de azi, o expresie tautologică; vezi † Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Sofia, București, 2010, p. 321.

[1376] Vezi Dumitru Stăniloae, ,,Formele și cauzele falsului misticism", în *Studii Teologice*, București, anul IV (1952), nr. 5-6, pp. 251-271.

[1377] D. Stăniloae, ,,Formele și cauzele falsului misticism", pp. 259-261.

lăcomia și închipuirea de sine (exprimată de părintele în studiul citat prin termenul ,,prezumție").

În lumina acestor criterii ale unei nevoințe ascetice autentice, este imperios necesar să analizăm fenomenului nebuniei pentru Hristos din prisma încadrării lui în integralitatea spiritualității ortodoxe. Plecăm de la premisa recunoașterii acestei nevoințe rare ca o formă de desăvârșire creștină cu profund rol eclesial și social, din moment ce, așa cum sublinia și mitropolitul Antonie Plămădeală, sinoadele bisericești au canonizat unii dintre nebunii pentru Hristos[1378], iar tradiția creștină îi percepe în general ca pe niște mari nevoitori harismatici, chiar dacă excentrici. Dincolo de rezervele asupra acestei nevoințe, pe care le vom evalua de asemenea, vom evidenția faptul că distanțarea față de astfel de nevoitori și uneori condamnarea lor vine în cele mai multe rânduri din confuzia creată de falșii nebuni pentru Hristos care s-au manifestat în anumite epoci istorice atât în spiritualitatea bizantină cât și în spațiul rusesc și care a determinat reacția Bisericii. În același timp este adevărat că, în cazul nebuniei pentru Hristos, discernerea între autentic și fals, între patologic și haric, este un demers foarte complex, mai ales în condițiile în care nebunii pentru Hristos nu doar că nu se dezvinovățeau, dar chiar încurajau imaginea de lipsă de rațiune și de împătimire care planau asupra lor.

În urma periplului aghiografic în viețile nebunilor pentru Hristos și ținând cont de specificul ascetic și mistic al spiritualități ortodoxe reliefat în gândirea teologică, putem observa câteva criterii fundamentale pentru a deosebi nebunia pentru Hristos autentică de falsele spiritualități, tendințe obscure sau chiar oculte, sau manifestări patologice. În primul rând autenticii nebuni pentru Hristos nu porneau pe această cale fără o *chemare sau încredințare*. Apoi nu puteau să se manifeste smintitor simulând împătimirea fără ca ei în forul lor lăuntric să fi lucrat *despătimirea*. Profunda și autentica *smerenie* manifestată de cele mai multe ori sub chipul umilințelor extreme liber asumate și chiar căutate este apoi un alt criteriu fundamental. *Dreptarul credinței* s-a manifestat deplin în viața nebunilor pentru Hristos, ei fiind deplin ancorați în adevărul de credință exprimat de Biserică, dezavuând

[1378] † A. Plămădeală, *Tradiție și libertate,* p. 335.

tendințele schismatice chiar dacă erau aspri critici ai relativismului din lumea eclesială și al formalismului din viața duhovnicească. Nu în ultimul rând, *slujirea semenilor* era un scop al acestor nevoitori, exprimat clar în aghiografia lor, nebunia pentru Hristos făcând trecerea de la asceza liniștită și izolată, la asceza cu profunde implicații eclesiale și sociale.

În lumina acestor criterii care certifică autenticitatea nebuniei sfinte putem aprecia în ce măsură această practică, în același timp ascetică, dar exprimată și comunitar, este irațională (așa cum poate foarte ușor părea) sau este supra-rațională și proniatoare, smintitoare sau ziditoare, fiind de fapt o reacție a trupului Bisericii la decăderea morală a societății și lipsa condiției mărturisitoare în societăți cu spoială de viață creștină, iar pe de altă parte ca o critică acerbă și asumată asupra relativismului și formalismului din viața eclesială, depășind *tensiunea harismă-instituție* manifestată destul de pregnant în anumite perioade istorice.

Vom evidenția apoi faptul că toată lucrarea lor socială și eclesială s-a putut împlini prin harismele pe care ei le-au dobândit prin viața ascetică și cu scopul slujirii semenilor. Aceste harisme deosebite, puterea asumării unei *asceze supra-umane*, cu o deplină *libertate interioară și exterioară*, *străvederea*, *darul profeției*, *darul hristic al tămăduirii* și al facerii de minuni, în mod evident nu sunt specifice doar nebunilor pentru Hristos, dar la ei toată aura de sfințenie nu era doar îmbrăcată într-o profundă haină de smerenie, ci chiar sub masca unei părute nebunii și imoralități, trei fiind modalitățile prin care simulau aceste stări: lipsa de rațiune, împătimirea și chiar îndrăcirea, toate acestea venind dintr-o *nebună iubire de Dumnezeu și de semeni*.

VII.1. Criteriile de bază ale autenticității nebuniei pentru Hristos

VII.1.1. Chemarea sau încredințarea pentru nevoința nebuniei sfinte

Nebunia pentru Hristos nu este o alegere ci o vocație. Vedem în viața sfinților nebuni pentru Hristos, că ei porneau pe calea nebuniei pentru Hristos după lungi și mari eforturi duhovnicești și după ce primeau o chemare clară din partea lui Dumnezeu pentru aceasta.

Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos a pornit pe această nevoință

după ce alături de monahul Ioan (care va deveni confidentul său, temă foarte importantă în viața sfinților nebuni pentru Hristos, care aveau întotdeauna o persoană apropiată care le cunoștea adevărata nevoință, în timp ce în ochii lumii ei păreau nebuni) a stat în pustiu douăzeci și nouă de ani și abia apoi Sfântul Simeon a ieșit din pustie pentru a merge în cetatea Emessei spre a fi de folos lumii. Pustnicul Ioan, fratele său de nevoință, pare vocea rațiunii, îndemnându-l să fie precaut, pentru ca nu cumva să fie el batjocorit de diavol pierzând toată agoniseala duhovnicească în loc ca el să batjocorească lucrarea diavolului. Simeon însă merge înainte fiind convins de chemarea sa: ,,Nu te teme iubitul meu frate, lucrarea pe care mă leg să o fac nu o fac din voința mea, ci din porunca lui Dumnezeu”[1379].

Sfântul Andrei cel pentru Hristos, a pornit pe această cale după descoperire dumnezeiască, fiind chemat la această cale de Mântuitorul: ,,Fă-te nebun de dragul Meu și îți voi da averile nepieritoare din Împărăția Mea”. Temându-se să nu fie o înșelare, Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos își confruntă gândurile și experiența duhovnicească cu părerea duhovnicului său, Nichifor din Constantinopol, care simte o bună mireasmă în prejma lui (semn al prezenței harului), dar încredințarea deplină o primește tot pe cale supranaturală într-o vedenie în care i se descoperă Sfânta Anastasia[1380] vorbind despre el cu Sfântul Ioan Gură de Aur, și mărturisind autenticitatea chemării lui Andrei la această cale[1381]. În același timp, Sfântul Andrei Salos nu a încurajat pe un tânăr[1382] care voia să-i urmeze nevoința, îndemnându-l să rămână virtuos și fără excese, semn că această cale nu poate fi o alegere, ci o vocație.

[1379] Leontius de Neapolis, *Viața Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos*, apud I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 85.

[1380] Sfântul Andrei a stat o vreme într-un așezământ eclesiastic din Constantinopol aflat sub ocrotirea Sfintei Anastasia, destinat celor nebuni sau îndrăciți, fiind trimis acolo de stăpânul său care credea că robul său scit, Andrei, a înnebunit sau s-a îndrăcit.

[1381] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 35: ,,Învățătorul lui i-a spus încă mai înainte: «Fă-te nebun de dragul Meu și îți voi da averile nepieritoare din Împărăția Mea». Învățătorul l-a vindecat, deci nu mai are nevoie de vindecare. Ci va fi un vas ales al Domnului, sfințit și iubit în Duhul Sfânt”.

[1382] *Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*, p. 68: ,,Nu poți suferi sudorile și ostenelile acestei virtuți, i-a spus Cuviosul, pentru că această cale este foarte strâmtă. Rămâi mai bine aici, așa cum ești, cu evlavie și modestie și să înveți de la stăpânul tău virtutea și toate cele pe care le cere mântuirea”.

Ioan Kovalevsky remarcă faptul că nebunia pentru Hristos nu este o alegere arbitrară a nevoitorilor, ci o chemare din partea lui Dumnezeu în scopul slujirii semenilor, misiunea lor sfântă fiind îmbrăcată într-o haină a părutei nebunii și împătimiri[1383]. Aceeași conștiință deplină a chemării lor și a misiunii încredințate de către Dumnezeu o subliniază și Serghei Ivanov, care aduce ca exemplu lucrarea de îndreptare a prostituatelor din Alexandria pe care și-a asumat-o Cuviosul Vitalie și pentru care era aspru judecat și condamnat de către concetățeni, Cuviosul asumându-și sminteala creată de prezența sa constantă în casele de desfrânare, îndemnându-i pe locuitorii din Alexandria la nejudecată și mărturisind deschis rolul său proniator: ,,Nu aș fi venit la Alexandria dacă Dumnezeu nu mi-ar fi spus să vin"[1384].

Nevoința nebuniei sfinte era adesea încredințată ca autentică de personalități deosebite ale vieții bisericești, care confruntau practica lor ascetică cu principiile vieții creștine și cu tradiția patristică. Astfel Sfântul Grigorie Sinaitul îl recunoaște pe Sfântul Maxim Cavsocalivitul ca un nebun pentru Hristos autentic și în același timp un isihast lucrător tainic al rugăciunii neîncetate, îndemnându-l pentru folosul monahilor care căutau povățuitori în tainele isihaste să renunțe la nebunia sfântă pentru a fi povățuitor al rugăciunii[1385].

Chemarea dumnezeiască a nebunilor pentru Hristos are dimensiune proniatoare pentru că ea exprimă lucrarea purificatoare cu dimensiune chenotică a societății decăzute, lucrare pe care Christos Yannaras o vede ca o tragedie revelatoare a asumării măștii nebuniei, pentru ca nebunul pentru Hristos să poată intra ,,în casa celui tare ca să-i jefuiască lucrurile" (Matei 12,29), adică o luptă directă și acerbă cu diavolul, pe care excentricul nevoitor

[1383] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 73: ,,Dumnezeu însuși i-a ales pe acești nevoitori minunați ca pe niște instrumente directe ale voinței Sale divine, astfel încât prin însuși refuzul oricărei măriri și prin umilința lor să se dezvăluie magnifica forță a adevărului dumnezeiesc, demascarea viciilor, umilirea puternicilor și a înțelepților acestui veac și pentru ușurarea celor aflați în suferință".

[1384] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 114.

[1385] *Viața și conduita, Teofan*, p. 45: ,,Încetează de acum, rogu-te, să-ți mai arzi chilia, ci așa cum spune înțeleptul Isaac cel Sirian de neam, adună-te pe tine însuți într-un loc și șezi în el ca să aduci rod mai mult ".

nu o putea împlini dacă nu era chemat de Dumnezeu la această lucrare[1386].

Această dimensiune a chemării dumnezeiești sau a încredințării pentru calea nebuniei sfinte se poate urmări ca un fir roșu în integralitatea fenomenului și în multitudinea de mărturii care vorbesc despre acest lucru și la nebunii pentru Hristos contemporani. Părintele profesor Vasile Vlad remarcă și el, făcând referire la Gherontie cel nebun pentru Hristos, că nebunia pentru Hristos este o vocație proniatoare, subliniind că în cazul Cuviosului, aceasta a venit în chip supra-firesc prin chemarea Maicii Domnului[1387].

Conștiință clară a necesității chemării din partea lui Dumnezeu pentru calea nebuniei pentru Hristos a păstrat-o și Biserica în imnografia sa. Astfel, în slujba Sfântului Vasile Blajenîi se spune că el a avut chemare de la Dumnezeu, nu de la oameni, iar Cuviosului Ioan de Ustiug imnografii i-au exprimat în imne chemarea cerească[1388].

Criteriu fundamental pentru autenticitatea nebuniei pentru Hristos, *chemarea dumnezeiască* este și începutul misiunii lor, ei schimbând complet paradigma vieții și a nevoinței, fie că lasă pustia pentru lume (în cazul asceților, monahilor) fie că își transformă complet modul de viețuire (în cazul nebunilor pentru Hristos mireni).

VII.1.2. Apatheia, în mijlocul patimilor lumii

Al doilea criteriu fundamental al nebuniei pentru Hristos este starea de nepătimire cu care ei puteau merge în mijlocul patimilor omenești pentru a lupta cu ele și pentru a batjocori lumea (în textul grecesc: *ἐμπαίζω τω κόσμω*). Batjocorirea lumii în concepția nebunilor pentru

[1386] Ch. Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 63: „Nebunii întru Hristos nu aleg această nebunie ca pe o formă de asceză, ci sunt aleși de Dumnezeu să facă asta. O fac fără voia lor. Acolo îi ducea drumul ales. Și tot acolo au savurat gustul adevărului adevărat și riscul libertății".

[1387] V. Vlad, ,,Cuviosul Gherontie", p. 8: ,,El nu a ales voluntar calea nebuniei pentru Hristos ci i s-a dat. Maica Domnului a fost cea care a ales pentru el. Și este știut că Maicii Domnului i se dă uneori cunoașterea desăvârșită, absolută, pe care doar Dumnezeu o poate avea".

[1388] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p.85: ,,Când fost-ai chemat cu dumnezeiască chemare, înțelepte al lui Dumnezeu, atunci cu Sfântul Duh desăvârșitute-ai, de la lumeasca iubire de desfătare la lumina dumnezeiești înțelepciuni trecând".

Hristos nu privea sensul cinic, cum au încercat unii să facă paralelă[1389], în ciuda unor similitudini de fapte între Simeon Salos și Diogene, pentru că nebunii pentru Hristos nu disprețuiau lumea, ci deșertăciunile ei. Este vorba de batjocorirea acelei lumi despre care Hristos spunea că este sub stăpânirea celui rău.

Părintele Dumitru Stăniloae, în contrast cu gânditorii existențialiști moderni, care au conturat imaginea unui om aflat în așteptarea lui Dumnezeu[1390], propune o viziune teologică radical diferită: aceea a unui Dumnezeu care îl așteaptă pe om în efortul său de despătimire[1391]. Sfântul Isaac Sirul sublinia de altfel, că *apatheia* omului desăvârșit nu este după fire, ci prin participare harică, nepătimire după fire având doar Dumnezeu. Nepătimirea sfinților nu înseamnă lipsa simțirii patimilor, ci nelucrarea lor, pentru că sufletul e unit cu Dumnezeu prin har și astfel sfântul primește nepătimirea prin participare la nepătimirea dumnezeiască[1392]. Despre această stare de nepătimire a nebunilor pentru Hristos amintește Evagrie în a sa *Istorie bisericească*, menționând faptul că curățirea de patimi era o condiție de bază a nevoitorilor, care lăsau pustia pentru a se nevoi în lume cu scopul de a îndrepta pe păcătoși[1393].

[1389] D. Krueger, *Symeon the Holy Fool*, capitolul comparativ, Simeon cu Diogene.

[1390] Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. și cuvânt înainte de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 243.

[1391] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. 1, p. 185: ,,Aceasta este o chenoză acceptată voluntar de către Dumnezeu pentru creațiune, o coborâre (*katabasis*) în raport cu lumea, trăită simultan în eternitatea vieții Sale treimice".

[1392] *Centuria lui Calist și Ignatie*, apud D. Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 207: „Nepătimirea nu înseamnă a nu mai simți patimile, ci a nu le mai primi. Căci prin multele și variatele virtuți, arătate și ascunse, pe care le-a dobândit cel ce a ajuns la ea, s-au slăbit patimile în el și nu se mai pot ridica ușor în el împotriva sufletului. Mintea deci nu mai trebuie să fie mereu atentă la ele. Pentru că în toată vremea e scufundată în cugetările ei".

[1393] Evagrie, *Istoria bisericească*, trad. de Iosif Gheorghian, Tipografia Cărților Bisericești, București,1889, p. 87; vezi și *PG*, 83, 2479-2480: ,,Sunt unii, deși în număr foarte mic, care, atunci când sunt ridicați printr-un lung exercițiu de virtuți deasupra patimilor, se întorc în orașe, se amestecă în urma oamenilor și se prefac că și-au pierdut mintea, că disprețuiesc slava deșartă. Ei devin atât de obișnuiți să mănânce fără nici un sentiment de plăcere încât mănâncă, dacă este necesar, în localuri și taverne, fără să aibă nicio grijă de loc sau de oameni. Ei intră adesea în băile publice și fac baie fără discernământ cu tot felul de oameni. Ei au cucerit atât de mult pasiunile și au triumfat asupra naturii, încât nu există nici privirea, nici atingerea care să poată stârni în ei vreo mișcare dezonorantă".

Nepătimirea este rod al efortului ascetic dar în același timp și dar al lui Dumnezeu, edificator în acest sens fiind episodul din viața Sfântului Simeon în care el primește, după îndelungate eforturi ascetice nepătimirea, ca dar în chip supra-firesc, prin mijlocirea starețului Nicon[1394]. Doar prin acest dar primit de la Dumnezeu, dar de care el s-a învrednicit prin eforturile sale ascetice, Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos, a putut în Emessa, să intre în baia publică a femeilor, iar întrebat de fratele său duhovnicesc Ioan cum a putut să rămână nevătămat a răspuns, subliniind nepătimirea ca rod al unirii tainice cu Dumnezeu prin rugăciune: ,,Crede-mă [...], m-am simțit ca un bușteanîntre bușteni. Nici nu am simțit că am trup, nici că sunt între trupuri. Toată mintea mea era îndreptată spre lucrarea lui Dumnezeu și nu m-am abătut de la ea"[1395].

Interesantă și deosebită este în cazul lor această ambivalență *simulare patimă-condamnare patimă* pe care ei o practicau. În timp ce simulau patimile cele mai grele (desfrânarea, bețiа, lăcomia, hoția) ei condamnau aceleași patimi la concetățenii lor. Este vorba despre așa numita reprezentare prin negativ, scopul nebunilor pentru Hristos fiind de a trezi conștiințele chiar scandalizându-i pe creștini. De fapt simulând patimile, ei arătau ce vicii îi stăpâneau pe oameni, în același timp păstrându-și smerenia prin umilire publică, lăsând să lucreze legea duhovnicească, unii rămânând scandalizați, iar alții schimbați profund duhovnicește.

Nepătimirea nebunilor pentru Hristos provoca o raportare cât se poate de reală la viața duhovnicească, într-o dimensiune antropologică care putea șoca dar care evidenția adevăratul raport duhovnicesc cu patimile. Astfel, Cuviosul Serapion provoacă o monahie, care se considera nepătimitoare, să se dezbrace amândoi de haine și să meargă așa prin cetate, lucru pe care ea nu l-a putut face, dar care era la îndemână Cuviosului Serapion, ce cunoscuse apatheia[1396]. Spectrul obiectivității nu are doar caracter demonstrativ, ci mai ales formativ duhovnicește: nepătimirea nu se proclamă, ci se verifică în lume, printre patimi; ea nu

[1394] Starețul Nicon s-a rugat astfel: ,, Fă să se stingă toată aprinderea trupului cea din fire și cea care se face din diavolească ispitire"; vezi ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 434.
[1395] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 104.
[1396] † L. Puhalo (ed.), *God's fools*, pp. 24-26; I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp.118-120; S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 68-69.

este un scop în sine al nebunilor pentru Hristos, ci un mijloc de a putea vieţui în mijlocul patimilor lumeşti nu doar fără să fie biruiţi ei înşişi de ele, ci chiar pentru a-i putea elibera şi curăţa pe alţii.

Acelaşi aspect al nepătimirii proprii ca mijloc de vindecare a împătimiţilor lumii îl întâlnim la Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos, care adesea era văzut în bordelurile din Constantinopol în mijlocul prostituatelor (cu scopul de a le scoate din păcat) şi care încercau din răsputeri să-l ademenească ajungând să spună: ,,Acesta este mort, sau de lemn, sau de piatră"[1397].

Tomáš Špidlík, analizând acest fenomen în Răsăritul creştin, considera că apatheia era de fapt un ideal al vieţii creştine pe care nebunii pentru Hristos îl aduceau ca mărturie în societăţile desacralizate şi decăzute moral în care se manifestau[1398]. Jean-Claude Larchet, aducând mărturii din vieţile sfinţilor Simeon şi Andrei, subliniază şi el că nepătimirea i-a ajutat să dobândească experienţa luminii dumnezeieşti în vremea rugăciunii, şi să transmită starea harică în jurul lor[1399].

Numai prin darul nepătimirii puteau nebunii pentru Hristos să fie în mijlocul viciilor umane fără să fie atinşi de ele. De asemenea, imnografia Bisericii subliniază rolul proniator al nebunului pentru Hristos Simeon care, prin apatheia, a putut rămâne netulburat în mijlocul lumii îndreptând pe păcătoşi[1400].

De asemenea remarcăm că în Canonul în cinstea Cuviosului Pavel din Corint, un mirean cu manifestări de nebunie pentru Hristos, ce este trecut în Sinaxarele din secolul X, se întrebuinţează termenul teologic *apatheia* pentru a descrie sfinţenia nebunului pentru Hristos: ,,Omorându-ţi mădularele trupului, ţi-ai omorât în acelaşi timp şi pornirile pătimaşe şi ai trăit viaţă nepătimitoare" [1401].

[1397] ***, *Viaţa Sfântului şi de Dumnezeu purtătorului părinte Andrei cel nebun pentru Hristos*, p. 40.
[1398] Tomáš Špidlík, *Mari mistici ruşi*, p. 137.
[1399] J.-Cl. Larchet, *Teologia bolilor mintale*, p. 207.
[1400] *Mineiul pe iulie*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2002, pp. 262-263: ,,Cu prefacerile de nebunii ai nebunit pe înţeleptul răutăţii, Fericite, arătat săvârşind semnele cele minunate, gonind dracii şi luminând pe cei ce erau în noaptea păcatului, şi primind de la Dumnezeu nepătimire, în mijlocul tulburărilor ţi-ai păzit cugetul netulburat, Părinte Simeoane".
[1401] S. Ivanov, *Sfinţii nebuni întru Hristos*, p. 129: ,,Omorându-ţi mădularele trupului, ţi-ai

VII.1.3. Dimensiunea chenotică și profunda smerenie

Adevărații nebuni pentru Hristos doreau să fie batjocoriți, umiliți și desconsiderați. Ei chiar doreau să fie considerați nebuni, aceasta fiind după părerea lui Kovalevsky, suprema cale a smereniei[1402]. Ei nu au renunțat doar la cele mai elementare condiții de viață și la toate avantajele unei vieți sociale, dar au renunțat (aparent) la ceea ce definește mai bine omul, și anume rațiunea. În forul lor lăuntric însă nebunii pentru Hristos erau adânc ancorați în adevărul dumnezeiesc, ei renunțând la rațiune doar în manifestările exterioare, chiar dacă acest lucru ducea la scandal și tulburare în jur. Ca să dobândească smerenia, nebunii pentru Hristos atrăgeau în mod intenționat asupra lor ocara celor din jur, trei fiind modalitățile prin care simulau grave abateri pentru a fi ocărâți și prigoniți: nebunia (lipsa rațiunii), îndrăcirea, decăderea morală (patimi). Sfânta Isidora se prefăcea nebună și lipsită de judecată, Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos simula că este posedat, iar Sfânta Maria, așa cum vedem în *Viața Sfinților Teofil și Maria,* se prefăcea desfrânată, în timp ce își păstra tainic curăția, pentru a putea să convertească la Hristos o trupă de comedianți care trăiau în destrăbălări și pe care, împreună cu Teofil, i-a adus la Hristos. Christos Yannaras consideră că prin toate faptele nebunești și smintitoare, nebunii pentru Hristos dădeau mărturie despre natura Împărăției cerurilor care diferă de natura realităților pământești și manifestau o libertate fără hotar pe care o aveau sfinții în manifestarea lor[1403]. Cuviosul Sofronie Saharov considera că acesta era principalul scop al nebunilor pentru Hristos: dobândirea smereniei[1404]. De altfel și Sfântul Isaac Sirul spunea că în tradiția ascetică creștină asumarea unor patimi străine era semnul unor înalte virtuți.

Ce este deosebit la sfinții nebuni pentru Hristos este faptul că ei

omorât în același timp și pornirile pătimașe și ai trăit viață nepătimitoare".

[1402] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 64-65.

[1403] Ch. Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 65; J-Cl. Larchet, *Teologia bolilor mintale*, p. 184.

[1404] Vezi Sofronie Saharov, ,,Des fondements de l'ascese orthodoxe", apud J.-Cl. Larchet, *op. cit*., p. 187: ,,Țelul nebunului pentru Hristos este să fie batjocorit de toți. Mulți nu înțeleg această nevoință și o socotesc rătăcită; însă în esență, acesta este cel mai sigur mod de a nimici slava deșartă și de a birui cu adevărat lumea".

nu doar că acceptau senini umilințele, dar chiar căutau să fie batjocoriți. Astfel, Sfânta Isidora se prefăcea mereu că este nebună (traducerea părintelui Stăniloae: ,,despre o fecioară ce fățărea nebunia"[1405]) fără judecată, văzută ca ,,zdreanța mănăstirii", fiind batjocorită adesea, ea simulând nebunia și îndrăcirea, dar cu cât era ocărâtă mai mult cu atât se bucura mai mult sufletul ei. Descoperită fiind taina vieții ei de avva Pitirim (același principiu: *cele duhovnicești se descoperă celor duhovnicești*), ea pleacă în ascuns din mănăstire. Sfântul Simeon Salos simula că este împătimit și chiar și-a înscenat o tentativă de necinstire a soției unui negustos din Emessa pentru acest lucru fiind aspru pedepsit. Sfântul Andrei Salos simula adesea îndrăcirea și dormea cu câinii, fiind alungat uneori și de aceste animale, iar el și-a asumat condiția umilă. Într-o iarnă foarte geroasă, după două săptămâni în care Andrei era alungat de toți și sălășluia pe străzi, și-a căutat puțină căldură lângă un câine, dar acesta s-a dus de acolo. Reacția sfântului este de primire a acestei cumplite umilințe, considerându-se nevrednic până și de compania câinilor[1406].

Nebunii pentru Hristos își ascundeau aproape întotdeauna harismele, căutând astfel deplina smerenie. Nu spuneau pe față ceea ce li se descoperea, ci foloseau diverse jocuri și metafore prin care sugerau mai degrabă ceea ce avea să se întâmple, lăsând la capacitatea duhovnicească a celor din jur posibilitatea receptării mesajului profetic, așa cum făcea Sfânta Parascheva Ivanovna (Pașa), inventând un fel de joc cu păpușile ei, [1407] vorbind cu ele, dar de fapt transmițând celor care veneau la ea diferite mesaje, sfaturi sau preziceri[1408], sau lovind stâlpul gardului cimitirului înainte de moartea altei nebune pentru Hristos, predecesoarea ei, Fericita Pelaghia Ivanovna[1409].

[1405] Paladie, *Istoria lausiacă (Lavsaiconul*), pp. 75-77.

[1406] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 45: ,,O, cât de păcătos ești, ticălosule, că nu numai oamenii, dar și câinii se scârbesc de tine!".

[1407] ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 11.

[1408] Este relevantă în acest sens atitudinea față de soția unui negustos bogat și fiica ei căsătorită, care i-au adus în dar o păpușă, dar pe care brusc Cuvioasa Pașa a început să o lovească peste gură țipând: ,,mănâncă, mănâncă!", descoperind astfel că fiica acelei doamne făcuse un avort, și astfel le-a îndemnat la pocăință.

[1409] În toamna anului 1884, Pașa a spus, lovind un stâlp al cimitirului Bisericii ,,Schimbarea la Față": ,,Iată, cum acest stâlp va cădea, astfel va veni moartea; numai să ajungă să i se sape mormântul".

O altă formă de smerenie pe care o manifestau nebunii pentru Hristos era simularea împătimirii, Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos umblând în Joia Mare cu cârnați în jurul gâtului și mușcând din ei, Sfântul Gavriil Georgianul ducând cu el într-o mănăstire o sticlă de vodcă din care a silit pe maici să bea, bucurându-se de cele care l-au ascultat și nu l-au judecat, punându-se din senin în fața catedralei din Tbilisi pentru a cerși zgomotos și silind și pe maicile care erau cu el să facă la fel, iar ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos servea insistent cu vin în post pe cei care îl vizitau, și adesea era văzut cu sticle de bere pe lângă el pe care le așeza ostentativ pentru a fi văzute, asumându-și imaginea de bețiv. Așadar, căutarea batjocorii, asumarea umilinței, bucuria necinstei, fuga de buna imagine și deplina lepădare de sine erau caracteristicile nebunilor pentru Hristos.

VII.1.4. Cunoașterea prin har și dreptarul credinței.

Nebunii pentru Hristos nu manifestau preocupare doar pentru desăvârșirea personală sau pentru rolul social în comunitățile creștine (nu au scris teologie, ci au trăit-o și au mărturisit-o) ci erau bine ancorați și în adevărurile de credință ale Bisericii. Sfântul Simeon din Emessa spunea despre Origen că s-a adâncit atât de mult în cugetări încât s-a rătăcit, fiind un mod plastic de exprimare a pericolului devierilor dogmatice în operele teologice. De altfel, la moartea sa, singurul din cetatea Emesei care vede taina îngropării sale aparent umile, este un iudeu de meserie sticlar pe care Sfântul Simeon l-a convertit la creștinism[1410].

Unii nebuni pentru Hristos au fost chiar convertiți la ortodoxie, cum este cazul Sfântului Procopie din Ustiug, un negustor german, după unele variante de sinaxare fiind din Lubeck[1411], iar în alte variante cum ar fi *Menaionul* de care pomenește Kuznetsov în studiul său, era varang[1412]. Convertirea lui la ortodoxie a fost urmată apoi, nu la multă vreme, de asumarea nebuniei pentru Hristos, dintr-un negustor neamț bogat devenind un umil iurodivîi rus.

[1410] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 457: ,,Fericit ești nebunule, că neavând oameni să-ți cânte spre îngropare, ai pe cerești puteri care te cinstesc cu cântări".

[1411] † L. Puhalo (ed.), *God's fools*, p. 52.

[1412] Ал. Кузнецов, *Юродство и столничество*, pp. 7-10.

Diferite asocieri făcute între nebunii pentru Hristos și grupări eretice și schismatice nu sunt fundamentate, o analiză minuțioasă a doctrinei mesalienilor, cu care nebunia pentru Hristos a fost asociată în perioada bizantină, scoate în evidență diferențele esențiale de principii și scop în ciuda unor asemănări ale practicilor ascetice. Erezia mesaliană, condamnată la Sinodul de la Gangra, a supraviețuit în diverse forme în spațiul bizantin, inclusiv Sfântul Simeon Noul Teolog fiind acuzat de erezia mesaliană[1413], iar în unele scrieri nebunii pentru Hristos erau asemănați cu mesalienii care se comportau nebunește și se dedau la vădite acte imorale, în virtutea unei presupuse apatheia pe care ar fi dobândit-o, Cartea treptelor[1414], un tratat siriac foarte răspândit în Bizanț, descriind plastic aceste practici. Diferența fundamentală a nebunilor pentru Hristos față de erezia mesaliană era că ei aveau cu adevărat apatheia, nu doar o pretindeau, iar viața imorală la nebunii pentru Hristos era o simulare pentru păstrarea smereniei, pe când la mesalieni libertinajul vădit și desfrâul erau practici obișnuite în virtutea unei libertăți autoproclamate față de legile morale. De altfel, din viața Sfântului Maxim Cavsocalivitul, nebun pentru Hristos și isihast athonit, știm că acesta a refuzat să intre la un monah bănuit de concepții mesaliene.

În timpul mișcării rascolnicilor din Biserica Rusă, schismaticii ruși și-au arogat în chip total abuziv și nedrept fenomenul iurodivîi, pretinzând asocierea cu nebunii pentru Hristos în virtutea criticii acerbe a acestora față de structurile eclesiastice ale Bisericii Ruse. Cu toate că Vechii Credincioși au încercat să și-i asume pe iurodivîi ruși în perioada de după reforma religioasă a patriarhului Nicon, ca protest față de Biserica Rusă pe care ei o considerau decăzută, și ca delimitare de lumea greacă ce era reticentă față de această formă de nevoință, fenomenul iurodstvo nu s-a transformat niciodată în unul schismatic și nici nu a susținut schisma.

Poate și acesta a fost un motiv pentru care Biserica Rusă s-a delimitat treptat începând cu secolul XVII de fenomenul iurodstvo. Ceea

[1413] Emanuel Banu, *Lucrarea Sfântului Duh în opera Sfântului Simeon Noul Teolog*, în *Studii Teologice*, București, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 81-94.
[1414] Vezi Epifanie, *Ancoratus und Panarion*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 166.

ce nu au înțeles atunci nici puterea țaristă, nici conducerea Bisericii a fost faptul că iurodstvo, atâta timp cât rămânea în paradigma sa bizantină, cu fundament biblic și patristic, nu căuta niciodată nici puterea laică, nici ranguri bisericești. Nebunii pentru Hristos nu aveau spirit revoluționar și nici tendințe schismatice. Nu doreau răsturnarea puterii laice ci vorbeau împotriva abuzurilor ei, apărând poporul. Nu căutau funcții eclesiastice și cu atât mai puțin crearea de structuri paralele schismatice și eretice, ci condamnau ratarea chemării demnității preoțești, îndepărtarea de idealul evanghelic, ruperea de tradiția ascetică a spiritualității ortodoxe. Ca dovadă, nu se cunoaște nici un caz de nebun pentru Hristos care să fi format vreo grupare schismatică, nebunii pentru Hristos rămânând mereu fideli învățăturii Bisericii.

Cuviosul Serapion Sidonitul (prăznuit la 14 mai) s-a vândut pe sine rob la un om cuprins de erezia maniheilor și după doi ani l-a adus la adevăr pe el și familia sa[1415]. Silvestru Siropoulos vorbește despre un episcop georgian, care la Sinodul de la Ferrara-Florența s-a purtat ca un nebun pentru Hristos, dându-și toate obiectele de valoare săracilor și simulând nebunia, iar apoi plecând în ascuns (să fi fost o modalitate de evitare a căderii în părtășia cu erezia?! n.n.)[1416]. La biserica din Vlaherne, remarcă apoi Kovalevsky, erau cu siguranță slujitori, teologi și cărturari bizantini la slujba privegherii ce se ținea cu mare fast liturgic specific atmosferei bisericești din marile biserici din Constantinopol, dar Maica Domnului s-a arătat cu sfântul ei acoperământ nebunului pentru Hristos Andrei și ucenicului său Epifanie, minunea fiind consemnată în toate Sinaxarele Bisericii și sărbătoarea intrând în ciclul liturgic[1417].

Sfintele nebune pentru Hristos de la Diveevo, deși erau extrem de ciudate în comportament, adesea smintitor pentru obște sau pentru pelerini, erau vehemente față de orice deviere eretică sau practici pseudo-spirituale. Când la chilia Cuvioasei Paraschiva Ivanovna (Pașa) a venit și

[1415] Paladie, *Istoria lausiacă*, pp. 83-86.
[1416] Vitalien Laurent, *Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'eglise de Constantinopol, Sylvestre Syropoulos, sur le concile de Florence*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 206.
[1417] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 137.

celebrul influent de la casa țaristă Grigorii Rasputin însoțit de o doamnă, Pașa i-a ocărât amenințându-i cu un baston, în condițiile în care Rasputin inspira teamă în societatea rusă pentru aura sa de vindecător și profet. Iată că nebuna pentru Hristos nu s-a temut de puterea și influența lui și l-a izgonit[1418].

De asemenea Sfântul Gavril Georgianul, deși fusese pe nedrept oprit de la slujirea preoțească și era un critic pe față al nevredniciei și formalismului slujitorilor bisericești, niciodată nu a căutat să se despartă de Biserica Drept-măritoare, ci a rămas mereu un supus fiu al ei. ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos de asemenea, deși ironic uneori și descoperitor pe față a unor taine din viața unor slujitori bisericești, îndemna în permanență fiii săi duhovnicești și apropiații să rămână ancorați în trupul Bisericii, un exemplu fiind acela în care s-a pronunțat hotărât împotriva tendințelor schismatice promovate de așa-numiții ,,nepomenitori", în urma participării ierarhilor români la Sinodul din Creta[1419].

Iată, așadar, că autenticii nebuni pentru Hristos au fost ancorați cu adevărat în adevărul de credință mărturisit de Biserică. Lupta lor nu a fost niciodată împotriva Bisericii și a ierarhiei, ci împotriva relativismului prezent în viața eclesială, impregnantă uneori de formalism, lipsă de vocație și condiție mărturisitoare.

VII.1.5. Iubirea răstignită, asumarea păcatelor străine și slujirea semenilor

Sfântul Dimitrie al Rostovului caracteriza nebunia pentru Hristos autentică în termenii muceniciei auto-asumate, în virtutea unei chemări dumnezeiești și cu scopul îndreptării oamenilor pe calea mântuirii. În acest fel, asceza lor capătă un puternic rol eclesial și social, iese din spațiul chinovitic și al pustiului omorâtor de patimi pentru a plonja în mijlocul

[1418] *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo*, p. 39.

[1419] În contextul participării delegației Patriarhiei Române la Sinodul din Creta, la întrebarea insistentă a unui preot din Moldova dacă mai trebuie pomenit mitropolitul Teofan la Sfintele Slujbe, ,,Cuviosul" a răspuns categoric: ,,Până la moarte!"; vezi † Serafim Joantă, ,,Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos, făcătorul de minuni", în Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, vol. I, pp. 9-10.

viciilor umane, practicând aceeași ambivalență aparent contradictorie, *simulare vicii - condamnare vicii*. Nu putem în această direcție să neglijăm totala ieșire din tipologia și caracteristicile ascezei firești creștine, evidentul caracter provocator al acțiunilor nebunilor pentru Hristos și deplina libertate, atât exterioară cât și interioară cu care nebunii pentru Hristos lucrau în mijlocul semenilor.

Este de la sine înțeles pericolul deosebit al unei asemenea dimensiuni slujitoare asumate în mijlocul lumii. *Patericul* și alte colecții din viețile părinților îmbunătățiți abundă de avertismente în direcția unei false și iluzorii chemări sociale pentru asceții ispitiți să plece în lume, care era de cele mai multe ori fie o lipsă de evaluare justă a propriei stări duhovnicești, fie direct o înșelare demonică ce avea scop îndepărtarea nevoitorului de locul isihiei sale și aruncarea lui în mijlocul patimilor omenești în virtutea unei presupuse iubiri a semenilor care au nevoie de îndrumare spirituală. Este cunoscută întâmplarea din Pateric[1420] în care trei frați și-au luat fiecare câte o nevoință pe care să o lucreze din dragoste pentru Hristos: unul a ales să plece în lume, să slujească bolnavilor, altul de asemenea a ales să împace în lume pe cei învrăjbiți, iar al treilea a ales să rămână în pustiu și să caute pacea. Rezultatul unor asemenea lucrări asumate fără pregătirea necesară și fără o chemare clară dumnezeiască este de la sine înțeles: cei doi s-au întors din lume profund tulburați, fără roadele pe care le doreau atât de mult, iar cel care a rămas în pustiu a dobândit pacea. Morala unei astfel de pilde deloc singulare în spiritualitatea ortodoxă este limpede: nu poți să aduci pace între oameni dacă nu ai dobândit-o tu însuți în sufletul tău, nu poți să slujești în mijlocul patimilor omenești dacă nu le-ai biruit întâi tu însuți în ființa ta. Nu întâmplător, seducătoarea ispită a măreției duhovnicești în virtutea unei misiuni cerești a fost demontată încă din timpuri patericale de Sfântul Antonie cel Mare[1421]. Nu este cazul nebunilor pentru Hristos, care, cercetând viața lor, vedem că mergeau pe calea slujirii semenilor doar după ce primeau o chemare clară pentru acest lucru și erau încredințați că nu este o înșelare.

[1420] ***, *Pateric egyptean*, p. 285; vezi apoftegma 2, de la capitolul „ Pentru fără-de-grijă și liniștea cu tăcere".

[1421] ***, *Pateric egyptean*, p. 19: „Părinți cei de demult, când mergeau în pustie, întâi se vindecau pe sine și făcându-se doctori aleși, vindecau și pe alții; noi, ieșind din lume, mai înainte de a ne vindeca pe noi singuri, îndată începem să vindecăm pe alții".

Slujirea semenilor a fost așadar unul dintre scopurile nebunilor pentru Hristos, așa cum spunea Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos: ,,să mergem și să slujim pentru mântuirea altora"[1422]. În slujba iubirii aproapelui sfinții nebuni pentru Hristos vor lucra prin harismele de care s-au învrednicit prin apatheia. Harismele dreptei judecăți (diakrisis), a străvederii (diorasis) și a proorociei (proorasis)[1423], le-au primit ca urmare a curățeniei lăuntrice și cu scopul ajutorării semenilor. În virtutea totalei lepădări de sinele propriu și fundamentată pe adevărata smerenie, lucrarea nebunilor pentru Hristos avea acea *funcție de catharsis* în societate și de însoțire umilă cu proscrișii ei, după cum bine descria Ioan Kovalevsky[1424]. Sfântul Marcu cel nebun pentru Hristos se însoțea cu nebunii patologici din oraș și îi hrănea din munca sa[1425]. Cuviosul Serapion s-a vândut pe sine rob unor comedianți pentru a-i converti și îndrepta, a făcut temniță în locul unui fiu al unei văduve, și-a dat toate hainele săracilor și când a fost întrebat cine l-a dezbrăcat a răspuns arătând către Evanghelia (pe care a vândut-o apoi să plătească o datorie a unui necăjit) pe care o purta mereu la el: ,,Aceasta m-a dezbrăcat"[1426].

Pentru salvarea sufletelor pierdute nebunii pentru Hristos nu ezitau să intre în cele mai smintitoare locuri și să se asocieze cu cele mai înjositoare vicii. Cuviosul Vitalie slujea prostituatelor din Alexandria, plătindu-le în taină pentru a nu fi nevoite să păcătuiască și petrecea cu ele zile și nopți întregi reușind să trezească în sufletele multora duhul pocăinței, în același timp asumându-și cumplita imagine de călugăr desfrânat dar lăsând pe podeaua chiliei, la plecarea din această lume, un bilețel prin care îndemna la nejudecare. Cam un mileniu mai târziu, în spațiul rusesc, Sfântul Vasile Blajenîi era adesea văzut petrecând mult timp lângă casele unde se săvârșeau păcate, iar în zilele noastre Gherontie

[1422] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p.74.

[1423] J.-Cl. Larchet, *Teologia bolilor mintale*, p. 204.

[1424] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 7: ,,Nu rareori acești «nebuni» puteau fi întâlniți printre cei mai vicioși oameni ai societății, care treceau în ochii opiniei publice ca pierduți pentru totdeauna, din dorința de a-i îndrepta și salva. Pe mulți dintre acești oropsiți îi aduceau pe calea adevărului și binelui".

[1425] ***, *Viața Sfântului Marcu, cel nebun pentru Hristos*, apud J.-Cl. Larchet, *Teologia bolilor mintale*, p. 200.

[1426] Vezi I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 75-78.

cel nebun pentru Hristos din spațiul românesc apărea din senin la unele petreceri însoțindu-se fără sfială cu petrecăreții, dar dând o dimensiune total schimbată respectivei petreceri prin prezența sa.

Sfinții Teodor și Nicolae din Novgorod simulau cearta dintre ei, descoperind locuitorilor din Novgorod absurditatea și profunda atitudine necreștină a locuitorilor din cele două părți ale orașului rivale între ele, rivalitate care se manifesta adeseori în conflicte. Sfântul Nicolae din Pskov, și-a pus viața în pericol înfruntând, în apărarea semenilor săi, pe temutul și crudul țar Ivan cel Groaznic ce voia să distrugă cetatea, iar Sfântul Gavriil Georgianul, într-un act aparent nebunesc (care i-a și adus internarea la clinicile de psihiatrie), a dat foc portretului lui Lenin, salvând demnitatea unui popor umilit de stăpânirea atee și lipsit de puterea unei condiții mărturisitoare, pe care și-a asumat-o, iată, un nebun pentru Hristos.

Milostenia pe care o făceau nebunii pentru Hristos era întotdeauna acoperită de duhul smereniei. Sfântul Andrei cel nebun pentru Hristos împărțea tot ce primea el la săracii din Constantinopol, dar o făcea într-un mod inedit, aruncând pe jos banii sau alimentele, prefăcându-se că le-a scăpat din greșeală în fața săracilor și ocărându-i groaznic atunci când aceștia le luau[1427]. Sfântul Gavriil Georgianul, în secolul XX, se punea adesea în fața Catedralei Sion din Tbilisi unde el însuși slujea ca preot, și cerșea insistent bani de la credincioși pe care apoi îi împărțea la săraci, iar ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos în zilele noastre nu ezita să se dezbrace în mijlocul mulțimilor venite la hramul unei mănăstiri pentru a-și da hainele sale vreunui sărac. Sfânta Xenia în fiecare noapte stătea ore întregi la marginea orașului Sankt-Petersburg și se ruga fierbinte pentru toți locuitorii întorcându-se mereu către toate cele patru puncte cardinale și făcând semnul crucii în aer, iar ziua și-o petrecea umblând pe la casele oamenilor unde apărea din senin unde existau cele mai mari necazuri, stând zile întregi în cartierele cele mai sărace ale orașului împreună cu cei oropsiți.

[1427] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 133.

Lucrarea lui Simeon este surprinsă atât de bine de aghiograful său, Leontius, care va scoate în evidență cele două dimensiuni spre care se îndreaptă viața nebunilor pentru Hristos: slujirea semenilor și desăvârșirea proprie[1428]. În felul acesta nebunul sfânt Simeon îi mustra cu iubire pe oameni, îndreptând fărădelegile[1429]. În lucrarea slujirii semenilor el se jertfea după cuvântul apostolului Pavel: ,,Tuturor toate m-am făcut, ca măcar pe unii să-i mântuiesc"! (1 Corinteni 9, 22), iar toată această lucrare pentru mântuirea aproapelui o împlineau nebunii pentru Hristos în deplină smerenie și în virtutea unei libertăți pe care Christos Yannaras o descria ca fiind zguduitoare[1430].

VII.1.6. Falșii nebuni pentru Hristos (pseudo-saloi) și reacția Bisericii

Am văzut că adevărata nebunie pentru Hristos nu este niciodată o alegere arbitrară sau o practică ascetică la îndemâna oricui, ci este o chemare și o încredințare pentru o misiune sfântă. Nebunii pentru Hristos erau imitatori, dar ei jucau această scenă a nebuniei, îndrăcirii sau împătimirii în virtutea libertății interioare și exterioare aparte, în afara oricărei norme liturgice sau canonice, dar făceau acest lucru doar

[1428] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 101: ,,Dreptul a făcut unele din faptele sale pentru mântuirea celorlalți și din milă față de ei, însă pe altele le-a făcut ca să-și ascundă strădaniile sale duhovnicești [...]. Aceasta, a fost în general, scopul înțelepciunii lui Simeon: întâi de a salva suflete, [...], și în al doilea rând scopul său a fost să-și ascundă propria virtute și să nu fie socotit demn de slavă și cinste".

[1429] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 457: ,,pe unii, pentru necurăție; pe alții, pentru furt; iar pe alții, pentru călcare de jurământ. Pe unii îi mustra de-o parte, iar pe alții, înaintea tuturor. Altora le spunea prin pildă lucrurile cele rele, ca să-și cunoască greșeala lor, iar pe alții îi ocăra pentru fărădelegile făcute. Astfel oprea toată cetatea de la păcatele cele de moarte, aducând popoarele întru simțire și la pocăință".

[1430] Ch. Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 71: ,,Oricum, în cazul «nebunilor întru Hristos», zguduitoarea lor libertate față de orice lege, orice regulă, orice limitare, orice deontologie, nu e numai reamintirea didactică a primejdiei ce ne pândește identificând virtutea și sfințenia cu bună-cuviința socială convențională și consecința morală egocentrică. Nimeni nu propovăduiește cu adevărat doar contestând concepții și moduri de viață greșite, ci încarnând el însuși adevărul capabil să mântuiască. Zguduitoarea libertate a «nebunilor» este înainte de toate o moarte totală, o perfectă nimicire a oricărui element egocentric de viață. Această moarte este libertatea ce poate sfărâma și dizolva orice formă convențională. Ea e reînvierea la viața alterității personale, la viața iubirii care nu cunoaște limite, nici bariere".

după ce dobândeau prin nevoință sau dar (sau mai deplin teologic prin nevoință *și* dar) apatheia, lucrând virtutea profundei smereniei în scopul slujirii semenilor.

În perioada bizantină a nebuniei pentru Hristos, *salia* nu era conturată ca o nevoință caracteristică a spiritualității ortodoxe, dar nici nu era negată ca formă de slujire sau desăvârșire proprie. Am văzut însă faptul că după Sfântul Simeon din Emessa Siriei (sec. VI) nebunia pentru Hristos nu are reprezentanți marcanți până în perioada constantinopolitană a secolului X, existând trei cauze importante: invazia arabă ce a cuprins partea siriană a imperiului bizantin, perioada iconoclastă ce a renăscut condiția mărturisitoare a creștinilor (pe care o suplineau în perioadele de libertate nebunii pentru Hristos prin mucenicia auto-asumată), și în al treilea rând confuzia creată de apariția în spațiul bizantin a falșilor nebuni pentru Hristos, care deveneau astfel imitatorii imitatorilor.

Pentru o societate cum era cea bizantină, pentru care ordinea socială era nu doar un deziderat, ci o imperioasă nevoie structurală, nebunia pentru Hristos cu caracterul ei neconvențional și lipsit de reguli era o posibilă celulă de dezordine civică. Pe de altă parte lumea bisericească se lupta cu caracterul ei smintitor și provocator care atenta la buna rânduială pe care structurile eclesiastice se sileau să o păstreze în societățile creștine și friza, în concepția unor teologi, cu erezia sau schisma. Această stare confuză a fost sporită de apariția și înmulțirea deosebită în secolul VII a falșilor nevoitori ai nebuniei sfinte care profitau de renumele saloi-lor bizantini și de privilegiile de care ei se bucurau în poporul drept-măritor, nebunii pentru Hristos putând în anumite momente istorice sau contexte spirituale să beneficieze de o nemăsurată libertate de manifestare recunoscută atât de structurile sociale cât și de cele eclesiastice. Apariția falșilor nebuni pentru Hristos a dus la diluarea sensului acestei nevoințe și la reacția firească a Bisericii mai ales într-un context teologic destul de complex, în care Biserica se lupta încă cu reminiscențele unor practici păgâne, a unor preocupări pseudo-mistice uneori ajunse la pragul ocultismului, și la practicarea unei credințe transformate într-un bigotism superstițios și extrem de superficial.

În acest context destul de complex social și spiritual a apărut cunoscutul canon 60 al Sinodului Trulan (692), care aparent condamnă nebunia pentru Hristos, dar care în realitate se încadrează în preocuparea mai largă a Bisericii pentru disciplina canonică care avea importante fundamente morale și liturgice[1431]. Se observă că în textul canonului nu se face precis referire la nebunii pentru Hristos, deși termenul *salos* care îi desemna era deja cunoscut și consacrat. Cu toate acestea, în practica vieții bisericești, acest canon a fost folosit în argumentația celor care au criticat și condamnat întregul fenomen. De altfel, observând următoarele două canoane (61 și 62), vedem că preocuparea sinodalilor era pentru întregul fenomen al reminiscențelor păgâne, ale spectacolelor de mimi care erau prezente în epocă și ale carnavalelor cu clară tentă păgână și idolatră[1432]. Deci în reglementarea canonică, Biserica nu a condamnat textual și clar nebunia pentru Hristos în sine, ci neorânduiala din biserici, care de fapt era creată la acel moment nu de adevărații nevoitori (care de altfel la sfârșitul secolului VII erau extrem de puțini), ci de pseudo-saloi ce agresau bunele moravuri.

După Sinodul Trulan percepția în societatea bizantină față de nebunia pentru Hristos a fost evident schimbată, chiar și discursul teologic manifestând o reală rezervă sau chiar atitudine critică față de astfel de nevoitori, astfel încât chiar și termenul salos capătă o conotație exclusiv peiorativă, așa cum îl folosește Sfântul Teodor Studitul care, în secolul IX, avertiza pe călugării de sub îndrumarea sa că monahismul nu înseamnă doar barbă lungă și haine negre,

[1431] Vezi Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, note și comentarii, ed. a III- a, Sibiu, 2005, p. 154. Sinodul Trulan a fost preocupat printre altele de combaterea practicilor păgâne și superstițioase care supraviețuiseră în creștinism, și care, în mod firesc, nu erau conforme cu morala creștină. În acest context apare și canonul 60 cu textul următor: ,,De vreme ce Apostolul vestește că cel ce se lipește de Domnul este un singur duh cu El (I Corinteni 6, 17), este învederat că și cel ce se predă (unește) pe sine potrivnicului (se face) una, prin legătura cu acela. De aceea și pe cei ce se prefac (simulează) a fi îndrăciți, și din pricina stricăciunii obiceiurilor (moravurilor) lor, în mod meșteșugit închipuiesc cele acelora (fapte), i s-a părut (sinodului) ca în orice chip să-i certe pe aceștia cu aceleași aspre nevoințe și munci, cărora după dreptate sunt supuși cei cu adevărat îndrăciți, spre slobozire de lucrarea diavolului".

[1432] Nota de comentariu a profesorului Ioan Floca la canonul 61 și canonul 62 este edificativă în acest sens.

pentru că acestea le poate purta și un salos (aluzia este evidentă la un prefăcut, fals nevoitor)[1433].

Aceeași atitudine rezervată și chiar critică față de practica nebuniei pentru Hristos o are și Sfântul Simeon Noul Teolog în secolul X la Constantinopol, care își exprimă surprinderea pentru popularitatea de care se bucurau în societatea timpului său nebunii pentru Hristos, în vreme ce adevărații nevoitori și căutători ai luminii necreate erau trecuți cu vederea[1434]. E foarte posibil însă ca exprimarea sa critică să vizeze pe falșii nebuni pentru Hristos, mai ales că părintele său Simeon Evlaviosul (pe care îl iubea și cinstea nespus de mult), avea el însuși manifestări de salos[1435], iar în obștea mănăstirii din Constantinopol unde Sfântul Simeon Noul Teolog era stareț și-a găsit ocrotire (sub povățuirea Sfântului Simeon Noul Teolog) un fost episcop apusean pe nume Ierotei, care se manifesta și el ca nebun pentru Hristos, și pe care sfântul nu l-a oprit de la astfel de manifestări, ci doar l-a supus la teste să vadă dacă este un autentic salos[1436].

Atitudinea de ambiguitate față de nebunia pentru Hristos în lumea bizantină se va menține și în perioada bizantină târzie, când chiar patriarhul antiohian și alcătuitor de colecții canonice Teodor Balsamon

---

[1433] Sf. Teodor Studitul, ,,Magna catechesis", apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 125.

[1434] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, pp. 308-309: ,,Fiindcă restul oamenilor sunt insensibili și lipsiți de discernământ chiar și față de lucrurile însele. Căci atunci când văd pe cineva postind cu slavă deșartă, ei îl primesc, iar pe cel ce mănâncă cu smerenie îl vor osândi. Pe un altul care se înfrânează cu smerenie îl socotesc fățarnic, dar pe cel ce mănâncă cu lăcomie îl consideră simplu și neprefăcut, și le place să mănânce adeseori împreună cu el, încurajându-i și prin aceasta patimile lor. Dar chiar și pe cei ce se prefac nebuni și vorbesc fără noimă lucruri plăcute și frivole, făcând figuri necuviincioase și asociindu-și pe ceilalți la râs, socotindu-i ca pe unii ce se străduiesc să-și ascundă virtutea și nepătimirea prin asemenea pretinse obiceiuri, figuri și cuvinte, îi cinstesc ca nepătimitori și sfinți, iar pe cei ce petrec în evlavie, virtute și simplitatea inimii (Faptele Apostolilor 2,46) și care sunt cu adevărat sfinți, îi nesocotesc și trec pe lângă ei ca pe lângă niște oameni oarecare"; pentru a înțelege sensul acestui citat a se vedea întreaga Catehează 28, intitulată ,,Căință, lumină, preoție".

[1435] Nichita Stethatos, *Vie de Symeon le Nouveau Theologien*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 153: ,,El nu simțea pentru trupurile din jurul său mai mult decât simte un cadavru pentru cei morți, însă cu toate acestea se prefăcea că este cuprins de patimă, sperând ca în felul acesta să ascundă comoara nepătimirii lui, și, de asemenea, să salveze pe furiș, pe câțiva sau pe toți, dacă ar fi fost cu putință".

[1436] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 160-161.

va face o scurtă evaluare a acestei nevoințe, comentând canonul 60 al Sinodului Trulan și observând că părinții Bisericii urmăreau păstrarea unei bune rânduieli în spațiul eclesial și evitarea rătăcirilor pseudo-mistic și ascetice. Mențiunea fundamentală pe care o aduce însă Teodor Balsamon se constituie ca o cheie de înțelegere a atitudinii Bisericii față de nebunia pentru Hristos. Comentând canonul Sinodului Trulan, el însuși mărturisește că din dorința de a combate astfel de practici pseudo-spirituale și în vremea sa, l-a numit din greșeală printre impostori pe un anume Staurakios Oxeobaphos, care era de fapt, așa cum recunoaște aici patriarhul antiohian, un autentic nebun pentru Hristos[1437].

Așadar, analizând viețile adevăraților nebuni pentru Hristos, vedem că ei au împlinit criteriile sfințeniei adevărate, și viața lor este o mărturie a spiritualității autentice ortodoxe. Aparenta condamnare a nebuniei pentru Hristos la Sinodul Trulan prin canonul 60 și de asemenea hotărârile unor Sinoade din sec. XVII și XVIII din Rusia, vizau de fapt neorânduiala creată de falșii nebuni pentru Hristos care, profitând de faima și cinstea pe care adevărații nebuni pentru Hristos o aveau atât în societatea bizantină cât și în acea rusească, denaturau adevăratul înțeles și scop al nebuniei pentru Hristos. Ei se înscriau, de altfel, în ceea ce părintele Dumitru Stăniloae încadra la fals misticism cu cele trei aspecte care îl motivau: ignoranța, lăcomia și mândria.

Dacă în Bizanț atitudinea față de nebunii pentru Hristos a fost adeseori ambiguă și insuficient clarificată, în tradiția rusă ea a cunoscut o fluctuație mare, de la venerarea nebunilor pentru Hristos și trecerea lor în Sinaxare, cum a fost la Sinodul din 1547 (când au fost canonizați o parte din nebunii pentru Hristos din epocile anterioare), la atitudinea rezervată din secolul XVII când mai multe sinoade iau atitudine față de fenomenul iurodstvo, până la condamnarea acestei nevoințe în perioada modernă a Rusiei care a mers până la clinicizarea ei în perioada secolului XX, când nebunii pentru Hristos erau internați și tratați ca bolnavi mintal.

[1437] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 185: „Însă, din neștiință, l-am numit pe Staurakios Oxeobaphos printre impostori, în ciuda faptului că el era cu adevărat un om drept și simula nebunia de dragul lui Dumnezeu [...]. Alții, de asemenea, au fost judecați tot pe nedrept de mine".

Întocmai ca în lumea bizantină, în spațiul rusesc și-au făcut loc falșii iurodivîi care provocau neorânduieli mari în spațiul bisericesc dar și în societate. Astfel, Biserica Rusă s-a delimitat clar de astfel de practici făcând, în mod în același timp surprinzător și just, apel la paradigma bizantină și la autenticii nebuni pentru Hristos, Sinodul din 1666-1667 oferind ca model pentru autenticitatea nevoinței nebuniei sfinte pe Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos și pe Sfântul Andrei Salos, și semnalând situația deplorabilă în care această nevoință căzuse la mijlocul secolului XVII în Rusia[1438]. Și mai critică a fost lumea eclesiastică față de practicile ascetice ale iurodivîi ruși, cum era purtarea ostentativă de lanțuri grele pe trup sau goliciunea trupească, pe care le condamna ca fiind străine de duhul ortodoxiei[1439].

De la critica adusă practicilor ascetice ale nebunilor pentru Hristos, Biserica Rusă a ajuns apoi la interzicerea totală a acestei nevoințe cel puțin în spațiul eclesial, un Sinod din 1731 interzicând nebunilor pentru Hristos să intre în biserici, iar în 1736 prevedea chiar ca cei care practică această nevoință să fie pedepsiți și predați autorităților laice. Se făcea astfel trecerea de la o atitudine favorabilă față de fenomen, considerat într-o vreme ca specific rusesc, la o atitudine total ostilă față de aceste practici.

Vedem astfel că așa cum în Bizanț, potrivit vechii sintagme, în loc să arunce doar apa murdară din copaie (falșii nebuni pentru Hristos),

[1438] Condamnând modul de manifestare al nebunilor pentru Hristos, care în spațiul rusesc se stabileau adeseori în casele aristocraților din societatea rusă, Sinodul moscovit face apel la modelul bizantin: ,,aceia care au respins lumea și au căutat să o batjocorească și astfel să devină nebuni întru Hristos, precum Andrei și Simeon și alți nebuni pentru Dumnezeu, nu au trăit și au acționat așa cum fac (nebunii pentru Hristos) de astăzi, deoarece ei nu au căutat slava lumii. De asemenea, ei nu frecventau casele și saloanele oamenilor nobili și de seamă"; vezi *Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 288-289.

[1439] Deși într-o carte de rugăciuni din acel timp se spunea într-un canon: ,,adu-ți aminte Doamne de sufletele celor ce se ostenesc de dragul Tău în sfânta nebunie și în purtarea de lanțuri" (vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 290), totuși Sinodul condamnă această practică pe care o consideră pseudo-ascetică și falsificând vechile nevoințe ascetice: ,,unii sunt legați în lanțuri; orice călugăr sau pustnic care purta lanțuri în ostenelile lui pentru Dumnezeu cu siguranță n-ar fi dezvăluit asta nimănui; pustnicii noștri moderni și purtători de lanțuri sunt șarlatani și nu sunt nebuni pentru Hristos"; vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 290.

autoritățile bizantine au aruncat adesea și copilul din copaie (autentica nebunie pentru Hristos), așa lumea seculară dar și cea eclesiastică rusă, vrând să curețe crengile uscate (falșii iurodivîi) au ajuns să taie tot pomul (autenticul fenomen iurodstvo).

În concluzie, reacția Bisericii față de fenomenul nebuniei pentru Hristos se poate încadra în trei atitudini: acceptare, rezervă și respingere. Această ambiguitate spirituală s-a extins și în lumea cercetării teologice, unde punctele de vedere sunt diverse, de la respingerea acestei practici ca total străine de duhul ortodoxiei până la considerarea ei ca etalon de sfințenie. Preocupările moderne pe această temă, scoțând la iveală texte patristice și colecții aghiografice valoroase care aduc mărturie despre nebunia pentru Hristos pot contribui la înțelegerea acestui fenomen, delimitând nebunia pentru Hristos autentică de impostură, vocația de alegerea arbitrară și neconvențională dar providențiala practică a nebuniei sfinte de starea patologică sau demonică, păstrând avertismentul mitropolitului Hierotheos Vlachos: ,,Este nevoie de mult har ca să distingi un nebun pentru Hristos adevărat!”[1440].

VII.2. Desacralizarea vieții sociale și hristocentrismul nebuniei pentru Hristos

Hristocentrismul pregnant și evident al vieții nebunilor pentru Hristos se manifestă nu doar în spațiul deșertului omorâtor de patimi sau al chinoviei impregnată de duhul liturgic al vieții în Hristos, ci mai ales în societatea care păstra în anumite epoci doar o spoială de viață creștină. Imaginea ideatică a unui creștinism biruitor care împlinea peste tot și eshatologic în Biserică, taina Împărăției, a fost după părerea multora, hiperbolizată. Atâta vreme cât creștinii se află soteriologic între deja și nu încă, avertismentul Mântuitorului: ,,Voi nu sunteți din lumea aceasta” (Matei 15, 19), este dreptarul vieții nebunilor pentru Hristos.

Vladimir Soloviov scoate în evidență importanța condiției martirice în viața creștinilor, care a făcut ca creștinismul să fie viu, să nu se transforme într-o ideologie, iar Biserica într-o instituție[1441]. În creștinismul primar,

[1440] † Hierotheos, mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă,* p. 323.

[1441] V. Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții*, p. 159: ,,Viziunea veche și foarte

condiția mărturisitoare nu voia să schimbe ordinea socială sau politică, ci să aducă mărturia Împărăției lui Dumnezeu în mijlocul împărățiilor lumii[1442]. După libertatea atât de necesară, dobândită de creștini, această condiție mărturisitoare a fost treptat diluată și ea a reapărut doar în anumite perioade (cum a fost cea a iconoclasmului). Lipsa condiției martirice, răspândirea creștinismului într-o societate care a renunțat doar ideologic la păgânism, dar care în practică l-a perpetuat de multe ori, a dus implicit la o slăbire a râvnei creștine, a entuziasmului pentru o viață curată, în spirit evanghelic, față de care au reacționat nebunii pentru Hristos. Pe de altă parte, procesul era unul firesc, istoric vorbind, atâta vreme cât societatea creștină păstra ambivalența contradictorie a idealurilor ei: pe de o parte promova o raportare permanentă la idealurile creștine, pe de altă parte se confrunta cu lipsa de râvnă sfântă ce îi caracteriza pe primii creștini.

VII.2.1. Nebunia pentru Hristos, de la aparenta iraționalitate și vădita sminteală la lucrare proniatoare și ziditoare

Având în vedere caracterul cu totul deosebit al acestei nevoințe care provoca scandalizarea contemporanilor nu doar în societatea laică ci și în mediul bisericesc, un aspect fundamental al analizei privește modul în care nebunia pentru Hristos este conformă cu spiritul creștinismului și cu Revelația divină. Lumina cea dinlăuntru (Matei 6, 23), despre care

răspândită despre epoca anterioară lui Constantin cel Mare ca despre o epocă a unei purități ideale, ca despre o epocă de aur a creștinismului nu poate fi admisă decât cu mari rețineri [...] și în acea epocă, în general, majoritatea creștinilor se raportau față de împărăția lui Dumnezeu într-un mod exterior; totuși, această proximitate presupusă a sfârșitului lumii ca și posibilitatea, mai sigură încă, a martiriului, i-a menținut pe creștinii acelui timp la o înălțime spirituală nepermițând materialismului practic să pună stăpânire asupra lor".

[1442] V. Vlad, *Asumarea (Post) Modernității*, p. 108: „Creștinismul primar a sesizat în modul cel mai firesc distingerea (dar fără separație) ordinii spirituale de cea temporală. Autonomia Cezarului (politicului) era implicit recunoscută atâta vreme cât acesta cârmuia spre binele omului. Creștinul era deodată cetățean al Împărăției lui Dumnezeu și cetățean al lumii și nu căuta să schimbe instituțiile și structurile societății pentru a acapara puterea. Situația se schimbă începând cu perioada constantiniană a Imperiului Roman. [...] Atât în Răsărit cât și în Apus s-a inițiat o luptă surdă între cei doi poli. Biserica încerca să absoarbă în «corpus christianorum» sfera politicului, iar puterea imperială încerca îngrădirea sferei eclesiale".

vorbește Mântuitorul, nu poate fi decât rațiunea luminată de har, iar Sfântul Apostol Pavel îndeamnă: ,,Nu fiți fără de minte, ci înțelegeți care este voia Domnului" (Efeseni 5, 17). Avertismentul Scripturii: ,,Vai lumii din pricina poticnirilor! Că poticnirile trebuie să vină, dar vai omului acelui prin care vine poticnirea!" (Matei 18, 7), îndeamnă la grija de a nu sminti pe aproapele prin comportamentul nostru. Ori nebunii pentru Hristos asta făceau, în aparență. Să nu uităm însă că și Mântuitorul a fost considerat ieșit din minți sau demonizat[1443], iar Sfântul Apostol Pavel făcea un titlu de glorie din nebunia lui pentru Hristos, când condamna falsa înțelepciune a corintenilor[1444].

Literatura patristică este edificativă în privința unor fapte din viețile monahilor sau nevoitorilor îmbunătățiți care par la prima judecare smintitoare și irațională, dar analiza lor în profunzime arată un adânc rost providențial al acestor fapte greu de înțeles sau asimilat de duhul echilibrat creștin. Astfel, *Limonariul* lui Ioan Moschu scoate în evidență astfel de întâmplări duhovnicești care par scoase din sfera raționalului, cum este cazul unei călugărițe care și-a scos efectiv ochii pentru a convinge un tânăr, ce se îndrăgostise nebunește de ea, să renunțe la iubirea pătimașă[1445]. Un astfel de gest extrem, scandalos și aparent irațional a dus însă la vindecarea sufletească a tânărului, care s-a călugărit și el. Gestul tinerei monahii a fost deci nu unul irațional, ci profund providențial, chiar dacă realizat prin asumarea unei auto-mucenicii prin auto-mutilare. Aici, ca în orice gest din viața duhovnicească, cheia înțelegerii stă în *motivația*

[1443] Marcu 3,21-22: ,,Și auzind ai Săi, au plecat ca să-L ia de acolo cu de-a sila, că ziceau: «Nu este în toate mințile». Iar cărturarii, care veniseră din Ierusalim, ziceau că îl are pe Belzebul și că prin domnul demonilor scoate pe demoni". De văzut aici nota de subsol a Mitropolitului Bartolomeu: ,,«Ai Săi» înseamnă rude, neamuri, prieteni apropiați, cei care Îl iubesc pe Iisus, dar sunt incapabili să-I priceapă «nebunia» de a se autodistruge pe Sine de dragul altora" (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, notă de subsol, p. 1500); aceeași temă a auto-sacrificiului din iubire pentru semeni o vom întâlni mereu la nebunii pentru Hristos, care imitau astfel lucrarea Mântuitorului nu formal, ci ființial.

[1444] I Corinteni 4, 10: ,,Noi suntem nebuni pentru Hristos, dar voi înțelepți întru Hristos" și I Corinteni 3,18: ,,Nimeni să nu se înșele pe sine. Dacă-ntre voi i se pare cuiva că-i înțelept în neamul acesta, să se facă nebun ca să fie înțelept".

[1445] Ioan Moschu, *Limonariu sau Livada Duhovnicească*, trad. de Teodor Bodogae, Dumitru Fecioru, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 1991, p. 53: ,,Fapta minunată a unei călugărițe, prin care a făcut călugăr pe un adorator al ei".

gestului: în acest caz, nu disprețul pentru trup ci dragostea pentru sufletul aproapelui. Și mai edificativă este întâmplarea atribuită tot lui Ioan Moschu (deși nu se regăsește în colecția originară a Limonariului), în care un înger sub chipul unui pustnic ce însoțea un monah face tot felul de lucruri iraționale și de-a dreptul șocante pentru logica umană[1446]: fură un vas de argint al celor care îl găzduise, dă foc la o casă a unor copii orfani, aruncă cu pietre într-o biserică pustie, face metanii către o cârciumă, omoară un copilaș de câteva luni al unor tineri ce l-au primit în casa lor. Rostul acestor lucruri înspăimântătoare care l-au smintit profund pe monah era însă peste înțelegerea limitată umană: vasul de argint era furat de la o biserică și prezența lui în casă atrăgea o grea răspundere pentru acea familie; lângă biserica pustie erau dracii care se bucurau iar lângă cârciumă erau îngerii ce plângeau. Sub casa arsă a orfanilor aceștia aveau să descopere o comoară cu care își vor rândui viața lor în lume, iar copilașul a fost ucis pentru a moșteni Raiul; dacă ar fi trăit ajungea un tâlhar și ucigaș. Este evident aparentul conflict *rațiune umană-providență divină* greu de perceput și înțeles chiar pentru persoanele duhovnicești, cu atât mai mult pentru cei lumești. Esența înțelegerii privește însă la o lucrare duhovnicească mult mai profundă, dincolo de limitele rațiunii umane și a logicii firești sociale, lucru pe care îl întâlnim mereu în viețile nebunilor pentru Hristos.

În același registru aparent irațional se înscriu multe dintre faptele nebunilor pentru Hristos. Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos a făcut ca ochii unor fete din Emessa, care îl provocau și cu care de altfel sfântul a dansat să fie ,,strâmbați", adică să privească cruciș, iar la indignarea concetățenilor acesta a răspuns: ,,Dacă n-ar fi strâmbat Dumnezeu ochii lor, ar fi întrecut cu desfrânarea lor toate femeile din Siria"[1447]. Conținutul este în același timp smintitor și edificativ, iar cheia înțelegerii gestului scandalos este conținută în mesajului nebunului sfânt, în virtutea unei lucrări sinergice: nu el a cauzat suferința fetelor ci Dumnezeu, el este doar o unealtă a lucrării proniei dumnezeiești, iar suferința lor este de fapt o binecuvântare și singura lor scăpare de la adâncul păcatului în

[1446] Cleopa Ilie, *Neștiutele judecăți ale lui Dumnezeu*, Editura Anestis, București, 2004, pp. 3-40.
[1447] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 453.

care altfel s-ar fi afundat. Jocul scandalos al nebunului conține așadar ambivalența acțiunilor lui: *har în scandal*!

Leontius de Neapolis, vorbește despre Vitalie, care plătea bani prostituatelor, chiar dacă era hulit de oameni, și făcea slujbe în joacă cu ele să le convingă să meargă la biserică și să-și îndrepte viața. Unii pricepuți în drept canonic (expresia îi aparține lui Leontius) l-au pârât patriarhului ca să fie canonisit, dar Dumnezeu, care nu s-a simțit ofensat de smintelile lui Vitalie, a lucrat la inima patriarhului și nu a fost canonisit. Acest Vitalie s-a rugat lui Dumnezeu ca după moartea sa să-i fie descoperită lucrarea sa duhovnicească pentru ca să nu fie socotite ca păcate osândirile semenilor[1448]. Pentru o societate care se fundamenta, cel puțin declarativ, pe reguli raționale și morală creștină, nebunii pentru Hristos erau nu doar incomozi dar și smintitori. ,,Ce voiți să auziți de la un nebun?"[1449] - spuneau contemporanii despre Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos.

Folosind sursele aghiografice dar și reperele imnografice, putem vedea însă că nebunia pentru Hristos era doar aparent o cale irațională și scandaloasă; de fapt în această formă de manifestare atipică ea era proniatoare pentru viața Bisericii. Nebunii pentru Hristos erau o oglindă a societății umane, simulând patimile oamenilor și tarele unei societăți aparent creștine. De fapt, așa cum spune Ioan Kovalevsky, modul de viață al nebunilor pentru Hristos este asumarea unui auto-sacrificiu din marea lor iubire pentru semeni[1450]. Astfel, cu atâta ușurință cu cât merg la biserici, cu aceeași mângâiere intră în cârciumi, în faimoasele băi publice și în casele de prost renume. În același mod în care ei descoperă păcatul acolo unde el există în mod vădit, în același fel îl dezvăluie acolo unde aparent nu se manifestă. Un nebun întru Hristos, scrie profesorul Ioannis Kornarakis, valorifică potențialul harismatic sub masca unei afecțiuni patologice[1451].

[1448] Leontius de Neapolis, *Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 111-112.

[1449] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 446.

[1450] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos,* p. 62.

[1451] Ιωάννης Κορναράκης, *Ταρσώ*, pp. 87-88: ,,Modul de viață, manierele și ținuta, și, în general, întreaga sa imagine, par să se potrivească cu imaginea unei persoane care are, într-o măsură mai mare sau mai mică, mintea rătăcită. Cam așa este imaginea exterioară a unei persoane care este nebun pentru lume, dar sănătos prin Hristos.

Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos a intrat în cetatea Emesei, trăgând după el un câine mort, mergea în băile publice și intra la un loc cu femeile, se hrănea în văzul tuturor cu carne în vinerea mare, arunca cu nuci în sfeșnicele din biserică și în credincioasele de la slujbă, dar în toate aceste acte smintitoare era un rost adânc, acela de a descoperi păcatele ascunse ale oamenilor sau formalismul vieții lor duhovnicești, pe care el le vedea prin darul străvederii. Taina vieții lui o cunoștea doar ucenicul apropiat, Ioan.

Trebuie remarcat faptul că nebunii pentru Hristos, odată ce primeau încredințare dumnezeiască pentru nevoința și rostul lor, nu se abăteau de la drumul lor, în ciuda smintelilor create și a consecințelor de multe ori fizice pe care le îndurau de la oameni. Astfel, în cântarea a șaptea din Canonul Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos se mărturisește dimensiunea jertfelnică lucrării lui[1452]. Dragostea nebună pentru Dumnezeu le-a dat puterea să ducă crucea nebuniei pentru Hristos prin lepădarea de cele lumești, după cum arată o cântare din paraclisul Sfintei Xenia din St. Petersburg (sec. XVIII), prăznuită la 24 ianuarie[1453], iar o stihiră de la Vecernia Sfintei aduce în atenție statornicia ei pe calea nebuniei pentru Hristos[1454]. În imnele sărbătorii Cuviosului Mihail Klopsko (sec. XV) se spune: ,,din pruncie gândul său spre Dumnezeu îndrepta, și luându-și crucea, cale neîntoarsă a urmat"[1455]. Statornicia pe calea nebuniei lui Hristos provine pentru acești nevoitori din râvna sfântă și din deplina conștiință a misiunii lor, acest lucru fiind evidențiat

Dar realitatea interioară a vieții sale mentale este cu totul alta, deoarece tulburarea persoanei sale nu este o afecțiune patologică, în sensul simptomelor psihopatologice, ci o expresie și confirmare a unui potențial spiritual rar și chiar harismatic".

[1452] *Mineiul pe iulie*, p. 271: ,,Fiind cuprins, părinte, de dumnezeiască dragoste, cu râvnă dumnezeiască te-ai dat pe tine cu totul bucuros, ca să mântuiești pe alții, cântând: Binecuvântat ești, în Biserica slavei Tale, Doamne!".

[1453] Vezi ***, *Viața, Acatistul și Paraclisul Sfintei Xenia din Petersburg*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2020: ,,Crucea nebuniei ai ridicat fericită, pentru dragostea lui Hristos".

[1454] ,,Lepădând deșertăciunea lumii, legată de dragostea lui Hristos, binecuvântată Xenia, ai îndurat ostenelile de post și necazurile"; *Минея январь*, https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/mineja-janvar/19_6#source.

[1455] *Минея январь*, https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/mineja-janvar/19_6#source.

și în *Canonul Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos* (prăznuit la 28 mai și 2 octombrie) [1456].

Comportamentul smintitor al sfinților nebuni pentru Hristos avea de multe ori rol profetic. Din viața Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos aflăm că, prezicând prin darul lui Dumnezeu un cutremur mare, a luat o chingă și a început să lovească stâlpii clădirilor strigându-le: ,,Să nu cazi!". Această priveliște nebunească a unui om care lovește stâlpii s-a dovedit însă proniatoare, pentru că toți stâlpii clădirilor lovite de nebunul pentru Hristos au rămas în picioare după cutremur, salvând multe vieți.[1457] Avem apoi pe Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos (sec. XIX), din sihăstria Kitaev, care a fost mustrat de mitropolitul Filaret pentru neglijența totală pe care o arăta pentru aspectul exterior, dar care, pentru nenumăratele sale harisme, era cercetat de mulțimi de credincioși. Țarul Nicolae I nu l-a ascultat când sfântul l-a îndemnat să nu pornească la războiul Crimeii, profețindu-i simbolic înfrângerea lui, după ce s-a pus în fața acestuia pe un mușuroi de furnici cu mâinile adunate la piept[1458]. Din mărturiile despre ,,Cuviosul" (așa cum era numit de către apropiați Gherontie cel nebun pentru Hristos, înmormântat la mănăstirea Tismana), aflăm că el face, la un moment dat, un gest aparent necuviincios de atingere pe trupul unei monahii. Acest gest scandalos și imoral era însă profetic și proniator, pentru că a pus-o pe gânduri pe acea monahie, care, mergând la doctor, a putut să descopere din timp o tumoare ce se afla în partea atinsă de cuviosul, și astfel s-a făcut sănătoasă. Pe o altă monahie a apăsat-o cu putere pe piept unde doar ea știa că are un nodul care creștea mereu, iar după acest gest aparent imoral al Cuviosului (și pentru care ea era foarte indignată) a observat că nodulul i-a dispărut[1459].

Interesant și provocator pentru înțelegerea acestei nevoințe este apoi caracterul uneori chiar blasfemator al faptelor lor. Sfântul Simeon

[1456] *Минея. Октябрь*, https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/mineja-janvar/19_6#source: ,,Râvnind nebunește după sălașul cel ceresc, viețuire de străin ai trăit în această lume, iar acum ești luminat împreună cu toți sfinții în corturile cele cerești".

[1457] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 444.

[1458] V. Znosko, *Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos*, p. 112.

[1459] Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie, cel nebun pentru Hristos*, vol. III, p. 49.

Salos arunca cu nuci în biserică după femeile ce se rugau și stingea mereu lumânările din sfeșnice. Sfântul Vasile Blajenîi în comportamentul său rămas emblematic pentru tipologia nebuniei sfinte arunca cu pietre în pereții bisericilor (doar el vedea diavolii rămași lângă ziduri) și săruta pereții caselor de rău renume (doar el vedea îngerii rămași afară și plângând sufletele celor din mijlocul patimilor). Și mai provocatoare și scandaloasă este din partea Sfântului Vasile Blajenîi distrugerea unei icoane pe care concetățenii săi o considerau făcătoare de minuni, dar în spatele chipului Maicii Domnului sfântul nebun a văzut pictat chipul diavolului[1460]. Sfântul Gavriil Georgianul intra cu sticle de votcă în mănăstire și provoca monahiile să bea din ele ca să le încerce ascultarea și duhul nejudecării, iar ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos era văzut uneori cu sticle de băutură lângă el, simulând împătimirea.

Problematizarea esențială pe care este imperios să o facem aici este următoarea: erau conștienți nebunii pentru Hristos de sminteala imensă pe care o creau? Și dacă da, atunci în virtutea legii duhovnicești a slujirii semenilor pe care pretindeau că o practică de ce continuau, dacă doar o parte înțelegeau și cei mai mulți se sminteau?

Nebunii pentru Hristos nu condamnau rațiunea umană ci falsa înțelepciune, lipsită de credință și de har. În adâncul ființei lor, ei erau deplin raționali, și renunțau la comportamentul firesc doar în raport cu semenii, pe de o parte pentru a fi disprețuiți, căutând smerenia, iar pe de altă parte pentru a trezi conștiințele. Este una dintre obiecțiile importante aduse unei astfel de nevoințe*: sminteala pe care o creează prin comportamentul lor*. Un posibil răspuns îl oferă Sfântul Isaac Sirul, care a dorit și el la un moment dat o astfel de nevoință dar nu a avut binecuvântare și încredințare pentru aceasta[1461], susținând faptul că probabilitatea mare a smintelii create printr-o faptă de neînțeles nu trebuie să-l împiedice pe nevoitor de la împlinirea ei, dacă este convins în sufletul său că face voia

[1460] Este vorba de o icoană a Maicii Domnului de la locul numit de ruși ,,Poarta barbarilor", care era considerată ca icoană miraculoasă. Sfântul a distrus-o, act suprem de blasfemie pe care și l-a asumat, pentru că sub chipul Maicii Domnului era pictat vrăjmașul diavol, însăși icoana fiind o înșelare a diavolului pe care doar el a priceput-o.
[1461] Vezi S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 86-87.

lui Dumnezeu[1462], argumentând prin exemplul Sfântului Apostol Pavel care nu a încetat să propovăduiască calea Crucii deși părea o nebunie în mintea multora. În acest sens Vitalie, cel care convietuia cu prostituatele ca să le convertească, ducând în profundă sminteală cetățenii din Alexandria pentru că un monah locuia și se desfăta în bordeluri, recunoaște pericolul imens al smintelii create, dar nu a încetat practica sa, fiind convins că este lucrarea pe care Dumnezeu o cere de la el[1463].

În Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos, se relatează cum s-a rugat pentru cei care se smintiseră de comportamentul său, considerându-l nebun sau posedat și îl bătеau[1464]. De asemenea, nu îi dă binecuvântarea unui tânăr care voia să-i urmeze pe calea nebuniei sfinte, îndemnându-l să rămână cuviincios și echilibrat.

Deci calea nebunilor pentru Hristos nu era irațională, ci proniatoare, era smintitoare doar pentru cei care nu simțeau harul. Ei alegeau această cale de a ajuta semenii din două motive: să-și păstreze taina vieții lor de sfințenie îmbrăcând-o în haina nebuniei, iar pe de altă parte pentru ca doar cei care trăiau cu harul lui Dumnezeu să le poată intui sfințenia, după principiul: *Cele duhovnicești se descoperă doar celor duhovnicești*!

VII.2 2. Nebunia pentru Hristos, de la asceză izolată la vocație eclesială și socială

Nebunii pentru Hristos renunțau la nevoințele duhovnicești din pustiu pentru a merge în mijlocul oamenilor, doar după ce primeau o chemare din partea lui Dumnezeu. Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos a mers în cetatea Emesei după douăzeci și nouă de ani de nevoință în pustiu, alături de fratele său duhovnicesc Ioan, care va

[1462] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte ascetice*, apud I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, pp. 86-87: ,,Dacă un om săvârșește o faptă bună din curățenie duhovnicească, iar alții, care nu îi știu viața duhovnicească sunt duși în ispită, ar trebui acesta să renunțe la viața sa duhovnicească din cauza ispitei lor? Răspuns: Aceasta nu este responsabilitatea lui [...]. Ei nu sunt pregătiți să-i înțeleagă scopul".

[1463] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 114: ,,Ceea ce am făcut eu poate cu ușurință să ducă în rătăcire pe cineva, și nu port pică nici unui om chiar dacă a spus ceva".

[1464] ✝ L. Puhalo (ed.), *God's fools*, p.11; S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 146. ,,L-am rugat pe Stăpân să nu socotească un păcat faptul că mă lovesc. Căci ei nu știu ce fac și ignoranța lor îi scuză".

deveni confidentul său (mai târziu confident al său va deveni un diacon mirean, pe nume tot Ioan; temă esențială în viața sfinților nebuni pentru Hristos, care aveau întotdeauna o persoană apropiată care cunoștea taina vieții lor, și cu care se comportau perfect rațional). Când Sfântul Simeon dorește să iasă din pustiu și să meargă în cetate pentru a-i ajuta pe semeni, fratele său de nevoință Ioan, pare cel care judecă rațional și îl avertizează ca nu cumva să fie înșelat de diavol. Răspunsul lui Simeon este crucial în calea nevoinței pe care o va urma și în tot ceea ce înseamnă nebunia pentru Hristos și va constitui fundamentul principal pentru această cale neobișnuită, și anume chemarea din partea lui Dumnezeu, asumarea unei misiuni pe care el nu o poate refuza: ,,Eu nu voi mai petrece aici, ci mă duc unde îmi poruncește Dumnezeu"[1465].

Încredințarea de Sus i-a venit sfântului prin marea lui dragoste pentru Hristos, după cum subliniază și cântarea 1 din Canonul sfântului, arătând că dragostea jertfelnică l-a însoțit pe calea mântuirii[1466]. De fapt slujirea semenilor a fost scopul principal pentru care Sfântul Simeon a ieșit din pustiu după 29 de ani de asceză, spunându-i fratelui său duhovnicesc: ,,Să mergem și să slujim semenilor!"[1467]. Sfântul Andrei Salos plângea mult pentru păcătoșii care nu se pocăiau și se lupta greu cu demonii pentru suflete pe care încerca să le salveze.

În scopul slujirii semenilor, manifestând puternica vocație socială și eclesială, sfinții nebuni pentru Hristos nu ezitau să mustre pe mai marii vremii lor, punându-și în pericol chiar viața. Este binecunoscut cazul Sfântului Nicolae Salos din Pskov (sec. XVI), care prin darul străvederii a cunoscut că țarul Ivan cel Groaznic venise la Pskov ca să distrugă cetatea și pe locuitorii ei. I-a oferit simbolic țarului o bucată de carne crudă iar la obiecția țarului că nu consumă carne în post sfântul i-a spus: ,,Dar carnea creștinilor vrei să o mănânci?"[1468]. În mod surprinzător pentru toți, crudul țar a renunțat la gândurile criminale. Din acest exemplu se poate

[1465] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 439.

[1466] *Mineiul pe iulie*, p. 264: ,,Aprinzându-te de dragostea cea către Dumnezeu, toate le-ai părăsit, părinte, aflând împreună călător pe măritul Ioan; cu care împreună ai săvârșit călătoria mântuirii, veselindu-te".

[1467] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 45.

[1468] Macarie (Simonos Petra) (ed.), *Sinaxarul. Viețile sfinților*, p. 339.

vedea rolul foarte important pe care nebunii pentru Hristos îl împlineau în societatea rusă medievală. De altfel, același țar Ivan, rămas în istorie ca ,,cel groaznic", l-a pedepsit cu moartea pe mitropolitul Moscovei Filaret al II-lea pentru o predică moralizatoare, în schimb a primit umil mustrarea Sfântului Vasile cel Blajin, nebun pentru Hristos, iar un alt țar i-a dus cu pioșenie sicriul la înmormântarea sfântului[1469].

Ioan Kovalevsky sublinia puternicul rol în societate de îndreptători ai moravurilor rele pe care l-au avut nebunii pentru Hristos precum și locul lor esențial în lumea eclesiastică de integratori ai virtuții nemascate de falsa evlavie[1470], avertizând în permanență prin faptele lor că statele puternice au căzut atunci când a căzut virtutea în societate și când în Biserică ea nu mai era lucrată cu ardoare și nedisimulată evlavie[1471].

Mergând în mijlocul stricăciunii lumii, nebunii pentru Hristos s-au identificat cu stricații și proscrișii societății, pentru a arăta, așa cum spunea Christos Yannaras, referindu-se la nebunii pentru Hristos, că, desigur, condiția umană stricăcioasă și slabă nu se transfigurează printr-o simplă bună purtare[1472], ci prin efort de despătimire și îndumnezeire. În zilele noastre, Sfântul Gavriil Georgianul nebun pentru Hristos (sec. XX), canonizat de către Biserica Georgiei în 2012, a avut puterea de a da foc portretului lui Lenin, protestând împotriva stăpânirii atee care prigonea creștini și dărâma biserici[1473]. Despre Sfântul Simeon știm că pe cei din Emessa îi mustra după fărădelegile lor, iar mustrarea lui era primită încât mulți din cetate își schimbau purtările[1474]. Acest țel al slujirii semenilor rămânând neîntinat de patimile lumii, este subliniat în

[1469] I. D. Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos,* p. 212; † L. Puhalo (ed.), *God's fools*, p. 123 și p. 132.

[1470] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 94: ,,Multe state au dispărut din cauza disoluției moravurilor [...] Nebunii pentru Hristos au fost, neîndoielnic, unii dintre cei mai buni dascăli ai evlaviei. Și-au consacrat întreaga viață tămăduirii bolilor morale ale societății".

[1471] Proverbele lui Solomon 14,34: ,,Dreptatea înalță un popor, în vreme ce păcatul este ocara popoarelor".

[1472] Ch. Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 74.

[1473] J.-Cl. Larchet, *Sfântul Gavriil Georgianul*, p. 29.

[1474] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 453: ,,pe unul între patru ochi, pe alții de față cu ceilalți, unora le spunea pilde, altora le dădea în vileag nelegiuirile; în felul acesta toată cetatea se înfrâna de la păcate de moarte, iar oamenii erau aduși la stare de pocăință".

cântarea a 6-a din *Canonul Sfântului Simeon cel nebun pentru Hristos*[1475], iar în cântarea a 6-a din *Canonul Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos* se descrie lucrarea milostivă a sfântului pentru credincioși[1476]. Slujirea semenilor la nebunii pentru Hristos avea ca scop câștigarea împărăției cerurilor, îndemnându-i pe semenii lor să lupte cu păcatul și să trăiască viață virtuoasă, acest lucru fiind surprins și în *Canonul Sfintei Xenia din Sankt Petersburg*[1477].

Dimensiunea eclesială și socială a lucrării lor nu era o alegere arbitrară, ci o expresie a împlinirii unei chemări. Acest simțământ lăuntric al vocației, ca o chemare din partea lui Dumnezeu pe calea nebuniei pentru Hristos, au surprins-o foarte bine imnografii care au alcătuit slujbele sfinților nebuni pentru Hristos. Astfel, în *Slujba Sfântului Vasile Blajenîi* (sec. XVI) se spune limpede că chemarea lui nu este de la oameni, ci de la Dumnezeu, iar despre Fericitul Ioan de Ustiug imnografii au alcătuit cântări care subliniază vocația lui mărturisitoare[1478]. De altfel, în cazul Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos, chemarea s-a făcut printr-o vedenie dumnezeiască, auzind chiar glasul lui Hristos.

Unde se vede în cel mai rodnic chip lucrarea lor eclesială este discernământul deosebit cu care ei lucrau, acolo unde slujitorii bisericești nu puteau ajunge. Nebunii pentru Hristos pătrundeau în cele mai adânci cotloane sufletești, descopereau patimi ascunse și foarte periculoase, purtau lupte duhovnicești grele, aveau acces la o lume a războiului nevăzut pe care cei mai mulți clerici o neglijau sau nu o înțelegeau. Emblematic este cazul din Viața Sfântului Andrei Salos când acesta

[1475] *Mineiul pe iulie*, p. 268: „Petrecând în lume, fericite, nu ai primit nicicum întinăciune sau prihană, ci mai vârtos, cu rugăciunile tale cele curate, ai curățit întinăciunea sufletelor celor ce alergau la tine".

[1476] „Slujba Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos", https://ortodoxiainbaragan.files.wordpress.com: „Rugăciune reverși acum, ca un izvor ce curge din belșug, bolile vindecând și dăruind putere și tărie celor din nevoi. Învrednicește-ne și pe noi, cu rugăciunile tale, să ne izbăvim din toată lucrarea celui rău.

[1477] A se vedea cântarea a 8-a din *Canonul Sfintei Xenia*. „Biruind patimile păcătoase, tu, fericită maică, ca o stea prealuminoasă te-ai arătat, și pe femeile ce au căzut în păcate le conduci, ca în înțelepciune și curățenie să trăiască".

[1478] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 85: „Când fost-ai chemat cu dumnezeiască chemare, înțeleptule al lui Dumnezeu, atunci cu Sfântul Duh desăvârșitute-ai, de la lumeasca iubire de desfătare la lumina dumnezeiești înțelepciuni trecând".

îndreaptă sufletul greu tulburat al unui monah care părea în afară o persoană duhovnicească și foarte evlavioasă, dar care era stăpânit în taină de iubirea de arginți, patimă pe care nu au putut să i-o vadă nici starețul mănăstirii, nici vreun funcționar eclesiastic și nici măcar duhovnicul său, dar i-a văzut-o nebunul pentru Hristos Andrei, care astfel a determinat pe monahul biruit de iubirea de bani să-i împartă pe toți la săraci[1479], simțind apoi o mare eliberare. Este prezent aici iarăși eternul laitmotiv din viețile sfinților nebuni pentru Hristos: cunoașterea prin har este superioară celor cu știință teologică seacă, care vorbesc meșteșugit despre patimi trăind ei înșiși în ele.

Ceea ce este și mai interesant în viața nebunilor pentru Hristos bizantini în privința dimensiunii lucrării lor eclesiastice este absența lor aproape cvasi-totală din viața liturgică activă. Îi vedem mereu pe lângă biserici dar aproape întotdeauna în afara lor, locul preferat fiind pridvorul unde adesea dormeau, fie vară, fie iarnă. Îi vedem foarte rar în preajma slujitorilor bisericești, aproape niciodată la curțile administrațiilor bisericești; în schimb îi întâlnim mereu în mijlocul celor mai marginalizați membri ai societății și a celor mai vicioși cetățeni, paria societății, de care se fereau poate distant și pseudo-justificator moral chiar și slujitorii Bisericii. Deși erau critici la adresa falsității clericale și a formalismului vieții creștine, foarte rar participând la slujbele din biserică, nebunii pentru Hristos îndemnau mereu oamenii să participe la ele, mustrându-i aspru pentru neglijența lor spirituală. Deși se arătau ca lacomi și postitori (Sfântul Simeon mânca ostentativ cârnați în Joia Mare), nu primeau milostenie de la cei care nu respectau posturile. Nu apare în viața nebunilor pentru Hristos bizantini nici măcar preocuparea pentru o viață euharistică îngrijită, dar în schimb îi biciuiau efectiv duhovnicește pe creștinii care nu se spovedeau și nu se împărtășeau. Această ambivalență contradictorie este specifică nebunilor pentru Hristos. Esența mesajului lor era acela de a nu face din mijloacele de desăvârșire scopuri în sine practicate mecanic. Ele erau foarte necesare pentru cei care se luptau cu patimile. Pentru cei care dobândiseră

[1479] Vezi I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 136. Interesant este că monahul a dorit să-i dea banii sfântului Andrei, pentru ca acesta să-i împartă la săracii din Constantinopol, dar acesta a refuzat spunând că nu are nevoie de spinii altora.

nepătimirea (așa cum erau ei), postul, metaniile, nevoința în general, chiar și practica euharistică, erau doar expresii ale dragostei de Dumnezeu. Ei refăceau însă întotdeauna în liniștea nopții și în taină chipul lui Dumnezeu aparent întinat de viciile lumii în mijlocul cărora trăiau.

Nu la fel putem spune despre iurodivîi ruși. Dacă în multe caracteristici ale acestei nevoințe paradigma bizantină era respectată în spațiul rusesc, în ceea ce privește viața liturgică a nebunilor pentru Hristos din spațiul rusesc era diferită. Iurodivîi ruși sunt prezenți la slujbe și procesiuni, nu mai stau în pridvorurile bisericilor, ci la masa patriarhilor. De asemenea, în vreme ce salos-ul bizantin e mai mereu singur în condiția auto-asumată de mucenicie, dormind cu câinii și în deplină lipsă materială, iurodivîi ruși sunt des întâlniți în casele celor bogați, fiind considerați profeți și sfinți. În aparență vorbim de două condiții eclesiale și sociale diferite; în realitate diferă doar forma de manifestare, specifică spațiului și timpului de manifestare. În societatea bizantină rigoarea și bogăția vieții spirituale era manifestată și exprimată atât liturgic cât și teologic; nebunii pentru Hristos veneau doar să reamintească bizantinilor ce mare distanță este între profunzimea creației liturgice și a operei teologice și sărăcia practicii spirituale din viața socială și eclesială de zi cu zi. În spațiul rusesc, iurodivîi ruși mănâncă la mese alese, sunt cinstiți de patriarhi, găzduiți de țari, dar ei rămân neatinși de măriri deșarte în nevoința lor, ca dovadă că în cele mai grele momente sunt aspri critici ai puterii despotice țariste și chiar a structurii eclesiastice care în anumite momente a pactizat cu puterea statală, îndepărtându-se de condiția umilă a rusului de rând, oropsit și uitat. Atâta timp cât idealul unei vieți de sfințenie era prezent măcar la nivel discursiv în societatea rusească iurodivîi ruși, deși incomozi, erau prețuiți. Când societatea rusă modernă a secularizat până și ideea de asceză creștină, nebunia pentru Hristos a iurodivîi a trecut din curțile țariste și din palatele patriarhale în spitale, fiind patologizată. Rolul ei providențial atât eclesial și social nu va lăsa însă să piară sămânța muceniciei asumate ca o nebunie de dragul lui Hristos până în timpuri contemporane, manifestându-se, mai mult sau mai puțin, aproape în toate spațiile clasice ale ortodoxiei.

VII.2.3. Nebunia pentru Hristos – reacție la căderea morală a societății

Nebunia pentru Hristos s-a născut în ortodoxie ca o reacție la căderea morală a societății formal și principial creștine, dar în practica vieții spirituale fiind departe de etosul evanghelic al creștinismului primar. Pe de altă parte, desacralizarea vieții sociale s-a manifestat și eclesial prin înțelesul adesea tot mai secular al vieții bisericești, prin metamorfozarea principiilor de viață creștină în reguli bisericești sau statale, în conformitatea cu iz de ipocrizie și fariseism a practicii vieții duhovnicești pe care nebunii pentru Hristos au combătut-o.

Trebuie subliniat faptul că această caracteristică a nebuniei sfinte este prezentă doar în cazul nevoinței clasice cu vocație eclesială și socială. Pentru nebunii pentru Hristos din perioada incipientă, atât în spațiul bizantin cât și în cel rusesc, rolul lor nu este, evident, de îndreptarea patimilor lumești, ci de dobândirea smereniei. Este cazul Sfintei Isidora din Tabenisi Egipt, care și-a asumat nebunia sfântă doar în cadrul strict monahal, iar când prefăcătoria ei a fost demascată de avva Pitirim ea a plecat din mănăstire, dar fără să-și asume apoi un rost în lume. Tot în spațiul monahal se manifestă și Cuviosul Isachie de la Pecerska Kiev care nu iese din spațiul chinovial pentru rolul comunitar din societate. Tot acest rol preponderent de ascundere a virtuților sub masca nebuniei îl vor practica mai mult și sfinții nebuni pentru Hristos din perioada isihastă athonită, ca, de exemplu, Sfântul Maxim Cavsocalivitul. Chiar și în vremurile contemporane, această dimensiune monahală a nebuniei pentru Hristos, redusă aparent doar la dobândirea smereniei și centrată pe desăvârșirea proprie, o întâlnim la Maica Antonina de la Tismana care și-a manifestat nebunia pentru Hristos doar în arealul mănăstiresc al zonei Tismana. Cu toate acestea, deși în aceste cazuri vorbim despre nebunia pentru Hristos liniștită, monahală, nu putem să-i egalăm o anumită latură cu caracter comunitar. O mănăstire este într-un anumit mod o societate umană în miniatură, în care întâlnim nu doar oameni virtuoși și cu vocație de sfințenie, dar adesea și luptători

pentru sfințenie dar care duc cu ei în mănăstiri duhul lumii și patimile lor. Îndemnul primit de Sfântul Arsenie cel Mare de a fugi și a se liniști, după ce a fugit odată de lume, privea fuga interioară de amintirea pătimașă a lumii care adesea urmărește nevoitorul ce a plecat din lume către pustiu. Astfel, reacția nebunilor pentru Hristos s-a manifestat și în spațiul monahal într-un fel ca o critică interioară adusă lipsei de fervoare în urmarea căii monahale, de abdicare de la principiile nevoinței sfinte și față de practicarea unei vieți monahale axate pe respectarea formală a unor reguli și mai puțin pe transformarea lăuntrică. Nu întâmplător, nebunele pentru Hristos de la mănăstirea Diveevo, cu binecuvântarea Sfântului Serafim de Sarov, adesea închipuiau prin comportamentul lor scandalos trădarea vocației monahale și prezența duhului de judecare și iubire de slavă deșartă atât de ispititor întâlnit în complexe forme în viața călugărească.

Nebunia pentru Hristos s-a mutat din mănăstire în lume, ca o chemare sfântă la redescoperirea idealului de viață creștină. Nebunii pentru Hristos duceau cu ei în societățile creștine idealul apathiei care părea utopic pentru mulți credincioși. A trăi în mijlocul patimilor lumești fără a fi biruit de ele, era semnul că există o putere mai mare decât chemarea trupului, și acea putere era harul. În același timp viețuirea cu păcătoșii pentru îndreptarea lor era unul dintre scopurile nebunilor pentru Hristos, chiar dacă aceasta însemna adesea identificarea lor cu vicioșii, împătimiții sau chiar îndrăciții societății. Fără să cunoască principii psihologice (exprimate de altfel de psihologia modernă), ei practicau ceea ce este cunoscut azi în domeniul sociologiei ca *psihologia pe invers*, adică simularea unor fapte pentru a le scoate mai mult în evidență și a le combate. *Reprezentarea în oglindă* a viciilor era practica nebunilor pentru Hristos.

Simulând diferite vicii umane (desfrânarea, beția, iubirea de argint, lăcomia, dușmănia), ei creau problematizarea atât de necesară într-o societate care se obișnuise deja cu viciile într-un status quo convenabil, dar extrem de mincinos pentru duhul autentic creștin. Astfel, Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos simula lăcomia și desfrânarea determinându-i

pe cei desfrânați din cetatea Emesei să-și pună întrebări serioase în legătură cu comportamentul lor imoral. Sfinții Teodor și Nicolae din Novgorod simulau o dușmănie aprigă între ei ca să problematizeze moral pe concetățenii lor din cele două părți ale orașului care se aflau într-un conflict irațional și adesea sângeros. Se verifica principiul că nu ai puterea să vezi la tine un viciu până nu te izbește același viciu în viața aproapelui tău.

Nebunii pentru Hristos erau aceia care prin darul străvederii puteau condamna păcatele ascunse și comportamentul duplicitar al unor creștini. Astfel Sfântul Andrei Salos privește cu durere priveliștea pompoasă dar în același timp fariseică a înmormântării unui dregător bogat, căruia un mare sobor de preoți și diaconi îi cântau cu zel condacul slujbei, dar care în realitate fusese desfrânat, adulter, sodomit, zgârcit și nemilostiv, închipuit și mândru[1480]. Același comportament duplicitar îl condamnă Sfântul Andrei Salos la un om care părea evlavios și care motiva plecarea lui de acasă noaptea sub pretextul că merge la priveghere, când de fapt el mergea la desfrânare. De asemenea, Sfântul Andrei Salos a mărturisit fără echivoc vocația sa de vindecător de patimi îndreptându-l pe eunucul ce era stăpânit de greul păcat al sodomiei.

Leontius de Neapolis, biograful lui Simeon Salos, propune așadar ca scop al aghiografiei sale nu doar acela de a oferi modele de viețuire creștinească, dar și de a lumina conștiințele laxe ale creștinilor din timpul său prin părtășia la viața unui sfânt din generația lor. Îl aduce ca model pe Sfântul Simeon pe care de la început îl prezintă ca fiind ridicat la cea mai înaltă înălțime duhovnicească, ajungând la nepătimire (*ἀπάθεια*), chiar dacă în aparență, în urma rolului jucat de el, era stăpânit de patimi[1481]. Partea smintitoare a vieții sale, asupra căreia Leontius previne cititorul de la început, el o interpretează prin

[1480] *Viața Sfântului și de Dumnezeu purtătorului părinte Andrei cel nebun pentru Hristos,* p. 96.

[1481] Leontius de Neapolis, *O Αγιοσ Συμεών, PG*, 93,1669: „Unul dintre aceștia a fost foarte înțeleptul Simeon, care, într-adevăr, este mult mai venerabil decât cei mai mulți, pentru că s-a ridicat la cea mai curată și mai impasibilă înălțime, deși pentru cei mai pasionați și mai trupești părea a fi o întinare, un fel de otravă, și un impediment în calea vieții virtuoase din cauza înfățișării sale. Din cauza acestor lucruri, el era cel mai curat, la fel ca o perlă care a străbătut nepătat".

prisma unui dublu scop pe care sfântul îl urmărea: să arate patimile și slăbiciunile din viața creștinilor din Emessa și pe de altă parte să le arate puterea purificatoare a pocăinței și darul dumnezeiesc al harismelor celui unit cu Dumnezeu[1482].

Rolul de catharsis în societate pe care și l-au asumat sfinții nebuni pentru Hristos este foarte bine evidențiat de aghiograful său care arată că în felul acesta nebunul sfânt Simeon îi mustra cu iubire pe oameni[1483]. Taina vieții lor și lucrarea lor mântuitoare era cunoscută deplin abia după moartea lor, abia atunci oamenii din cetate înțelegând dimensiunea proniatoare a misiunii nebunilor sfinți. Astfel despre Sfântul Simeon aflăm că abia după plecarea sa din lume cetățenii din Emessa au înțeles că nebunul nu era nebun cu adevărat și că a fost de fapt un sfânt trimis de Dumnezeu la ei pentru îndreptare. Același lucru s-a întâmplat și în cazul Sfântului Andrei Salos și a altor nebuni pentru Hristos și chiar și în viața nebunilor pentru Hristos contemporani cum este cazul ,,Cuviosului" Gherontie cel nebun pentru Hristos din România despre care mulți contemporani ai săi aveau îndoieli în legătură cu comportamentul său și care au înțeles abia după moartea sa rostul vorbelor sale sau a anumitor întâmplări.

Christos Yannaras susține și sintetizează foarte potrivit această dimensiune ambivalentă a lucrării lor în lume ca reacție la căderea morală a societății. El subliniază autenticitatea nevoinței nebuniei sfinte tocmai prin caracterul ei deplin eliberat de conformismul unei vieți sociale aparent ghidată după principii creștine și critic față de spoiala duhovnicească cu iz de profunzime teologică ce stăpânea uneori viața liturgică și bisericească[1484].

[1482] Leontius de Neapolis, *O Αγιοσ Συμεών*, *PG*, 93,1669: ,,Într-adevăr, spun că prin petrecerea timpului în oraș, petrecând cu femeile și restul înșelăciunii din viața lui, el a căutat cu adevărat să arate o slăbiciune în viața virtuoasă celor leneși și pretențioși și puterea acordată de Dumnezeu cei care slujesc cu adevărat împotriva duhurilor răului din tot sufletul".

[1483] ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 457: ,,Pe unii, pentru necurăție; pe alții, pentru furt; iar pe alții, pentru călcare de jurământ. Pe unii îi mustra de-o parte, iar pe alții, înaintea tuturor. Altora le spunea prin pildă lucrurile cele rele, ca să-și cunoască greșeala lor, iar pe alții îi ocăra pentru fărădelegile făcute. Astfel oprea toată cetatea de la păcatele cele de moarte, aducând popoarele întru simțire și la pocăință".

[1484] Ch. Yannaras, *Libertatea moralei*, p. 62: ,,El însuși se preface a fi un mare păcătos: încalcă provocator în fața oamenilor posturile bisericești, deși în realitate asceza sa în

VII.2.4. Nebunia pentru Hristos – reacție la relativismul vieții bisericești. Raportul harismă-instituție, tensiune și sinergie

Nebunii pentru Hristos au împlinit funcția de catharsis nu doar în societățile creștine desacralizate și lipsite de etosul evanghelic primar ci și înlăuntrul trupului eclesial, lipsit adesea de fervoarea unei vieți bisericești autentice, privat de condiția martirică ce înlătura orice compromis în viața duhovnicească și marcat de ambiguitate spirituală întreținută uneori de ratarea vocației sacerdotale prin practicarea unui ritualism sec și a unui formalism perceput adesea ca sfidător la adresa dimensiunii soteriologice a creștinilor de martori ai Crucii și Învierii.

Într-un capitol precedent prezentam posibile convergențe între dimensiunea mistică a teologiei Sfântului Isaac Sirul sau a Sfântului Simeon Noul Teolog și mistica lucrătoare a sfinților nebuni pentru Hristos, Simeon cel nebun pentru Hristos, Sfântul Andrei Salos și Sfântul Vasile cel Nou, exprimând provocarea la care a fost supusă structura instituțională a Bisericii mai ales în epoca secolului X din Constantinopol, pusă să dea răspuns la posibilul conflict între două moduri diferite de a face și trăi teologia.

În timp ce Sfântul Isaac Sirul sau Sfântul Simeon Noul Teolog, din mijlocul vieții pustnicești sau a chinoviei, au teologhisit despre viața creștină ca o unire cu Dumnezeu și ca o vedere a Lui, nebunii pentru Hristos Simeon din Emessa, Andrei Salos și Vasile cel Nou din Constantinopol, au descoperit sensul vieții creștine ca îndumnezeire a firii umane din mijlocul lumii. Dacă primii sunt teologi, care au scris din experiența vieții lor, cei din urmă nu au scris nimic, dar au dezvoltat partea socială, istorică și lucrătoare a vieții mistice. Astfel, putem spune, cum inspirat s-a exprimat Petre Guran în a sa *Introducere la Viața Sfântului Vasile cel Nou*, că sfinții nebuni pentru Hristos au aparținut

privința hranei este foarte strictă. Se preface a fi un stâlp al bordelurilor, deși le mustră în ascuns pe prostituate și le dă tot ce are ca să le salveze din starea lor degradantă. Noaptea, revine în comunitatea sfinților, în izolarea rugăciunii. Iar dimineața reia masca nebuniei, bătându-și joc de lumea cea deșartă și de diavol. El însuși devine marele sarcasm la adresa lumii, forma cea mai desăvârșită a ascezei, refuzul absolut al criteriilor mondene, perfecta despuiere de sine".

misticii lucrătoare, profetice și vizionare[1485]. Așa cum Sfântul Isaac Sirul sau Sfântul Simeon Noul Teolog au condamnat separarea discursului teologic de experiența vieții spirituale, nebunii pentru Hristos, în prisma dimensiunii lor profetice, mărturiseau în societățile unde trăiau că sfințenia este altceva decât conformarea socială sau morală, sau decât succesul lumesc[1486]. Și unii și alții, unii cu viața și pana teologiei scrise, alții cu nebunia iubirii dumnezeiești, au promovat o cunoaștere care desființează stricăciunea și eliberează unitatea mistică și nădejdea tainică din creația lui Dumnezeu[1487]. Și unii și alții au fost apoi exponenții unei lupte caracterizată de Alexander Golitzin ca *tensiunea dintre harismă și instituție*[1488]. Cunoașterii de tip rațional și scolastic predominantă în discursul teologic mai ales în perioada secolului X, sfinții la care facem referire i-au opus cunoașterea de tip harismatic, a experienței care precede cunoașterea și nu doar atât, ci și mai important, a posibilității cunoașterii (înțeleasă în conceptul ortodox de *theosis*, adică îndumnezeire), posibilitate care era pusă la îndoială în discursul teologic. Acest lucru l-au făcut și nebunii pentru Hristos care, chiar dacă nu au scris teologia, au mărturisit și practicat teurgia, abundența de momente cu caracter vizionar din viața lor fiind implicit o mărturie a posibilității vederii lui Dumnezeu și a luminii necreate atât de mult descrisă de Sfântul Simeon Noul Teolog.

Un alt aspect similar între unii și alții, definitoriu și extrem de important, este acela că acest conflict între instituția eclesială și sacerdoțiul harismatic nu a rupt niciodată barierele eclesiastice. Deși în secolul XI, Nichita Stethatos, ucenicul lui Simeon Noul Teolog ajungea să spună că ,,episcop este cel care are cunoștința, iar nu cel hirotonit de oameni"[1489], nici unul dintre ei nu a forțat importanța *cunoașterii prin har* dincolo de limitele dogmei, a practicii canonice sau a tradiției liturgice,

[1485] P. Guran, ,,*Moropoiia*: A se face nebun pentru Dumnezeu", pp. 48-49.

[1486] Philip Le Masters, *Credința uitată. Vechi adevăruri din Răsăritul creștin pentru creștinii contemporani*, trad. de Mădălin Enciu, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 187.

[1487] V. Gondikakis, *Intrarea în împărăție*, p. 40.

[1488] Vezi A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 159; Aici Alexander Golitzin îl amintește pe John Meyendorff, care și el analiza aspectul ,,confruntării" între partea ,,pnevmatică" și cea instituțională a Bisericii.

[1489] Nichita Stithatul, *Despre ierarhie*, V, apud A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 133.

contestând locul ierarhiei sacramentale și a succesiunii apostolice[1490]. La fel și nebunii pentru Hristos, deși criticau aspru și condamnau fățiș formalismul bisericesc, nevrednicia slujitorilor eclesiali, rigorismul autorității ierarhice, au fost în permanență integrați, unii mai mult, alții mai puțin, în viața eclesială a societății din care făceau parte. E de la sine înțeles că dimensiunea dogmatică și sacramentală a credinței lor a fost permanent mărturisită, ei condamnând mereu concepțiile eretice, și neprovocând niciodată schisme, deși ar fi putut crea mișcări sociale foarte puternice, grație influenței lor.

Este o sarcină complexă, aceea de a explica tensiunea despre care vorbea atât John Meyendorff, cât și Alexander Golitzin[1491] dintre harismă și instituție, dintre dimensiunea pnevmatico-harismatică și cea instituțional-eclesiastică. Această tensiune este prezentă mereu în viețile sfinților nebuni pentru Hristos, dar niciodată aceștia nu au trecut bariera canonică a separării de trupul Bisericii, critica lor fiind mereu dinlăuntrul sistemului eclesiastic sau, mai corect teologic, dinlăuntrul Trupului lui Hristos. Tradiția ortodoxă a preferat însă întotdeauna să păstreze o ambiguitate ce s-a manifestat antinomic în existența creștină decât să rupă din Trupul său mădulare lucrătoare și rodnice, cel puțin declarativ și la nivel de hotărâri sinodale. În practică am văzut însă că adesea delimitarea între autentica nebunie pentru Hristos și falsa nebunie sfântă s-a realizat foarte greu, lupta împotriva vagabonzilor mistici și a profitorilor pseudo-ascetici trăgând în fervoarea ei și adevărații nevoitori.

Comportamentul scandalos pe care nebunii pentru Hristos l-au

[1490] A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 159*:* Așa cum se găsește la Areopagit, noțiunea de ierarhie oscilează, sau mai bine zis licărește între realitățile obiective și subiective. Dacă îl împingem pe Dionisie prea puternic în oricare din aceste direcții, atunci sfârșim în dificultăți. Este limpede că deținătorii oficiilor clericale nu sunt întotdeauna, nici măcar cel mai adesea, bărbați sfinți. Nu pot să cred că Dionisie nu știa asta. Pe de altă parte, dacă ar fi să împingem opțiunea ,,harismatică" până la limitele ei, așa cum aproape face Simeon, am sfârși dizolvând aproape în întregime structurile vizibile ale Bisericii. Cheia problemei este acest ,,aproape". Nici Noul Teolog, nici ucenicul său Nichita, nici Dionisie, nu împing logica până la limitele ei. Se mulțumesc cu ambiguitatea și făcând astfel sunt foarte înțelepți. Înțeleaptă este de asemenea și Tradiția ortodoxă, fiindcă nu a căutat niciodată să rezolve o ambiguitate ce constituie de fapt una dintre antinomiile fundamentale ale existenței creștine *in statu via*".

[1491] Vezi A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 159.

manifestat în spațiile eclesiale, în timpul rânduielilor liturgice, era o critică interioară adusă formalismului din viața bisericească prezent atât la slujitori cât și la credincioși. Este același principiu al psihologiei inverse, al reprezentării pe negativ, pentru a trezi conștiințe. Așa cum în societate simulau patimi pentru a trezi conștiințele laxe ale creștinilor care se complăceau în vicii, așa în lumea bisericească manifestau un comportament sfidător și adesea blasfemator la adresa vieții bisericești pentru a scoate din mirajul bunei-cuviințe seci și formale pe săvârșitorii lucrărilor liturgice, pentru a-i muta în adevărata teologie și teurgie. Nebunii pentru Hristos erau de fapt oglinda vieții societății și a vieții bisericești, ei arătau în afară ceea ce creștinii ascundeau înlăuntru, și făceau aceasta în virtutea nepătimirii pe care o dobândiseră și pentru a trezi conștiințe. Teologii ca Sfântul Simeon Noul Teolog lucraseră la acest demers purificator și metanoic, denunțând ca o adevărată minciună imposibilitatea îndumnezeirii și a nepătimirii în viața creștină, idee ce se strecurase subtil pe coridoarele clădirilor eclesiastice și academice și chiar în chiliile monahale. Eustatie al Tesalonicului ajunge chiar să numească ipocriți și plini de slavă deșartă pe cei care prezentau idealuri înalte ale vieții duhovnicești, semn că, așa cum spunea și Serghei Ivanov, structurile eclesiastice nu erau dornice de zeloți ai evlaviei[1492]; ei erau prea imprevizibili, neconformați regulilor bisericești, stricători ai acalmiei spirituale și ai modului călduț de a trăi credința creștină. Nebunii pentru Hristos și-au urmat însă mereu calea, în conștiința deplină a vocației lor și în ciuda scandalului provocat în mediul bisericesc. Dacă Hristos nu a stricat sărbătoarea atunci când a răsturnat mesele schimbătorilor de bani din templu și a împrăștiat cu biciul fariseismul, același drum l-au parcurs și nebunii pentru Hristos: ei nu stricau liniștea slujbelor și demnitatea slujitorilor bisericești, ci dărâmau idolii slavei deșarte și a conformismului fariseic ce relativiza și limita credința creștină la împlinirea pompoasă și formalistă a dimensiunii vieții bisericești.

În acest sens îl vedem pe Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos aruncând cu nuci în biserică și stingând lumânările din

[1492] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 187.

sfeșnice (comportament simbolic și profetic pentru cei duhovnicești, comportament de nebun pentru cei lumești). Sfântul Vasile Blajenîi arunca cu pietre în zidurile bisericilor, Sfântul Teofil din Kitaev intra în biserică alergând, bătea întotdeauna trei mătănii în mijlocul ei, împingea oamenii ce erau la slujbă, fugea în față și stând în genunchi se ruga cu voce tare, stătea întors de către altar, întrerupea brusc citirile la strană și altele de genul acesta. Acest comportament se înscrie deplin în caracterul provocator și smintitor al nebunilor pentru Hristos. Ambivalența sensului se păstrează: pe de o parte nebunul pentru Hristos dobândește ceea ce își dorește atât de mult, disprețul și batjocura semenilor, pe de altă parte le transmite un mesaj profund celor care stau la slujbă fără atenția cuvenită, celor care participă fariseic cu multă cucernicie, respectând regulamentar toate canoanele atitudinii în biserică, dar care în mintea și în sufletul lor sunt departe de Dumnezeu.

Gherontie cel nebun pentru Hristos se comporta adesea zgomotos în timpul slujbelor, provoca oamenii și slujitorii bisericești. Bineînțeles că acest comportament avea un caracter profund simbolic, nebunii pentru Hristos atrăgând astfel atenția slujitorilor și credincioșilor din biserică la necesitatea prezenței depline și integratoare a persoanei în spațiul liturgic, la slujbele bisericești. Nucile aruncate erau de fapt mulțimea de gânduri deșarte pe care le aveau creștinii în timpul slujbelor, stingerea lumânărilor sugera stingerea râvnei, întoarcerea către apus simboliza alipirea de lume și imposibilitatea lepădării de grija lumească, zgomotul provocat de nebunii pentru Hristos în biserici simboliza teribila neliniște sufletească și războiul lăuntric, și limbajul profetic și simbolic poate continua astfel.

Nebunii pentru Hristos erau aspri mustrători ai fariseismului eclesiastic, al iubirii de slavă deșartă și de cele materiale pe care o simțeau la unii slujitori și nu ezitau să intervină chirurgical chiar dacă în fața lor erau arhierei. Sfântul Mihail Klopsko, în secolul XV, l-a mustrat aspru astfel pe arhiepiscopul Eftimie care pusese dăjdii grele asupra mănăstirilor și bisericilor, atrăgându-i atenția că un păstor nu este pus să-și jefuiască propria turmă[1493]. Sfânta Pelaghia Ivanovna, în secolul XIX,

[1493] † L. Puhalo (ed.), *God's fools*, p. 81: ,,a îndrăznit să-l mustre pe față pe arhiepiscopul Eftimie, despre care aghiograful scrie că «era un om hrăpăreț care împovăra mănăstirea,

nebună pentru Hristos de la Diveevo l-a pălmuit pe episcopul Nectarie care schimbase pe stareța Elisabeta de la Diveevo din rațiuni personale și administrative, iar nu din rațiuni duhovnicești, și a refuzat să-i ia prescura pentru a o duce la biserică să fie slujită pentru iertarea lui. Sfântul Teofil din Kitaev l-a sfidat pe mitropolitul care venise să-i ceară sfat împreună cu țarul Nicolae I ce se pregătea pentru războiul Crimeii.

Și nebunii pentru Hristos contemporani păstrează această critică acerbă la adresa formalismului bisericesc și a infatuării clericale. Astfel, părintele Ioannnis Aleiferis din Sinai avea o atitudine tranșantă față de ipocrizia care cuprindea uneori înalte fețe bisericești și pe care clericii sau credincioșii obișnuiți nu îndrăzneau să-i înfrunte decât nebunul Ioannis, care în moduri inedite îi făcea pe aceștia să înțeleagă cât de departe sunt prin comportamentul lor de adevăratul sens al slujirii în Biserică, ce presupune înainte de toate duh de smerenie. La o sinaxă aleasă din curtea mănăstirii în prezența arhiepiscopului Sinaiului, a venit deghizat în haine ciudate și total neglijent ca igienă, trecând ostentativ prin mijlocul lor. Când un ierarh care era în pelerinaj la Sinai a dorit să slujească cu straie arhierești și valoroase ale mănăstirii, părintele Ioannis i-a ironizat iubirea acestuia de slavă deșartă trecând pe sub impunătoarea mantie arhierească și râzând de infatuarea slujitorului. ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos era adesea provocator și descoperea în public unele slăbiciuni omenești ale ierarhilor pe care îi cunoștea pentru a-i determina să-i smerească. Rezultatul era pe cât de simplu, pe atât de diferit: cei care aveau puterea să se smerească îl iubeau și mai mult pe Gherontie, cei care se umpleau de orgoliu și de indignare că li s-au descoperit anumite slăbiciuni sau vicii ascunse îl repudiau și îl considerau un nebun sau un înșelat, uneori extrapolând această repulsie față de Gherontie în mod subiectiv asupra întregii nevoințe a nebuniei pentru Hristos.

Adesea *conflictul harismă-instituție* s-a manifestat dureros și abrupt în viața eclesiastică prin nebuni pentru Hristos care erau slujitori, care au fost opriți de la slujire pentru comportamentul lor de neînțeles și pentru

nemaisăturându-l dajdiile pe care le lua de la ea», spunându-i: «Îngăduie oare pravila, păstorului, să-și jefuiască turma? Pentru ce tot agonisești? » Iar arhiepiscopul Eftimie, uluit de această îndrăzneală și demascare publică a sfântului, s-a îmbolnăvit și a murit.

curajul de a înfrunta ierarhia bisericească în momente de cumpănă sau cu încărcătură duhovnicească deosebită. Este cazul Sfântului Avramie din Smolensk (sec. XIII) considerat vrăjitor și ghicitor pentru harisma profeției și darul tămăduirilor care se manifesta vizibil în viața sa sacerdotală. Tot o intervenție divină rezolvă dilema și conflictul: la o secetă îngrozitoare care a cuprins ținutul, doar rugăciunile repudiatului Avramie au descuiat cerul, astfel că ierarhia a fost nevoită să-l primească, la presiunea poporului, înapoi în slujire[1494]. Sfântul Gavriil Georgianul a fost și el oprit de la slujire pentru că a îndrăznit în timpul ridicării în rang a unui slujitor să strige că este nevrednic[1495]. Adevărul iarăși este revelat, pentru că în timp acel cleric a devenit schismatic și s-a lepădat de dreapta credință, fiind mânat de porniri mercantile. Părintele Ioannis de la Sinai, nebun pentru Hristos (în sec. XX), ironizează slava deșartă cu care un arhimandrit s-a înveșmântat și a liturghisit pompos la o slujbă de hram, râzând zgomotos de ipocrizia și fățărnicia ce o simțea la acel slujitor, iar părintele Isaia Teodorescu din povestirea lui Ion Creangă, Popa Duhu, stârnește groază și indignare printre slujitori când, la o slujbă din Iași, îl mustră public pe mitropolit, asemănându-l cu urâciunea pustiirii ce s-a așezat în locul cel sfânt[1496].

Atitudinea Bisericii față de nebunii pentru Hristos a pendulat așadar între tensiune și sinergie, între respingere și condamnare atât a practicii nebuniei sfinte cât și a nevoitorilor. Sunt trei paliere pe care s-a dezvoltat în timp această relație harismă-instituție în cazul nebunilor pentru Hristos: rezervă, condamnare sau recunoaștere. Rostul adânc al nebuniei pentru Hristos este implicit înțeles și asumat de către Biserică,

[1494] ***, *The Synaxarion*, p. 559; Episcopul Ignatie îl repune în slujire la mănăstirea din Smolensk.

[1495] E. Mșvenieradze, *Coroana Starețului*, p. 28. În comunicatele oficiale de la Catedrala Sionului se spune că el singur a cerut să plece din preoție, administrația bisericească menționând că avea schizofrenie care se manifesta la slujbe.

[1496] Ion Creangă, ,,Popa Duhu", p. 297: ,,Dragul mamei Cânilic, bine-ți șede mitropolit! Unde-i neneacă-ta să te vadă? Apoi, oftând adânc, mai adaugă: «Când veți vedea urâciunea pustiirii stând la locul unde nu se cade să stea, să știți că aproape este sfârșitul, a zis Hristos», vorbe care i-au înspăimântat pe toți preoții adunați în sobor, cutremurați de îndrăzneala părintelui Isaia.

din moment ce avem nebuni pentru Hristos canonizați iar slujbele lor sunt parte integrantă a rânduielilor liturgice. Nu recunoașterea nebuniei pentru Hristos ca practică providențială în viața eclesiastică este demersul ce trebuie făcut, pentru că această etapă este depășită în general de conștiința eclesială, ci delimitarea și discernerea între fals și autentic, între adevărații salos ai lumii și falșii profeți. Nebunii pentru Hristos, care sunt și care vor mai fi, nu vor încerca niciodată să lămurească această dilemă, pentru că astfel și-ar demasca lucrarea. *Tensiunea harismă-instituție* se va menține atâta timp cât duhurile noastre de înțelegere sunt atât de diferite dar ea poate fi nu doar conflictuală ci și creațională, iar cheia înțelegerii nu stă în seturi de reguli ci în metanoia minții, pentru că taina autenticilor nebuni pentru Hristos se descoperă doar celor care vor să guste și ei puțin din această nebunie a iubirii răstignite: *cele duhovnicești se descoperă celor duhovnicești.*

VII.3. Harisme și dimensiune jertfelnică în viața nebunilor pentru Hristos

Ambivalența lucrării nebunilor pentru Hristos făcea foarte greu de înțeles și asimilat nevoința lor. Atâta timp cât simularea nebuniei se făcea în spațiul oarecum izolat al lumii monahale sminteala creată rămânea totuși într-un mediu în care libertatea duhului și diferitele manifestări ascetice uneori chiar extreme erau totuși, dacă nu înțelese pe deplin, măcar tolerate. Specificitatea spiritualității creștine, în special în spațiul răsăritean, dădea o mare libertate relației duhovnic-ucenic în care se puteau reglementa echilibrat năzuințele ascetice personale cu rânduiala bunei cuviințe a vieții de obște. Așa au apărut în practica ascetică nevoințe aspre și rare ca zăvorârea sau stâlpnicia care ieșeau oarecum din cadrele firești ale unei vieți așezate creștine, chir în spațiul chinovial sau pustnicesc. Nici una dintre nevoințele rare nu a creat însă atâta provocare ca nebunia pentru Hristos. Dacă zăvorâții renunțau la comuniunea cu ceilalți, stâlpnicii renunțau la cele mai elementare condiții de viață locuind în vârful stâlpilor, iar pustnicii rari umblau aproape goi și se hrăneau doar cu ierburi, nebunii pentru Hristos au renunțat la ceea

ce definește mai deplin demnitatea umană în universul creat și în raport cu făpturile necuvântătoare și anume rațiunea. Așadar, nebunii pentru Hristos erau într-un fel și zăvorâți pentru că își ascundeau taina vieții duhovnicești sub masca patimilor erau și stâlpnici pentru că ei chiar dacă nu trăiau în vârful stâlpilor aveau condiții de viață foarte austere, locuind adesea cu câinii și prin șanțuri (dacă primeau voie să doarmă în vreun pridvor de biserică era un adevărat privilegiu) dar ei aveau ceva în plus: renunțarea la orice urmă de demnitate, căutarea umilinței totale, slujirea totală, dezinteresată și jertfelnică a aproapelui.

Odată ieșiți din universul spiritual al lumii patericale și integrați în lumea cetății, modul lor de viețuire devine o adevărată piatră de încercare pentru comunitățile creștine. Pe de o parte ei simulau nebunia, adeseori împătimirea și uneori chiar îndrăcirea, iar pe de altă parte cereau creștinilor din cetăți o viață demnă și curată. O contradicție atât în formă cât mai ales în fond, o părută ipocrizie dusă la nivel de pretinsă sfințenie. Această dilemă conflictuală pe care nebunii pentru Hristos nu doar că nu o evitau dar o întreținеau, nu putea fi rezolvată decât printr-o vădită lucrare a harului în viața lor. Cum să asculți un nebun care îți spune să fii rațional și echilibrat duhovnicește când el însuși pare un dezaxat? Cum să urmezi îndemnul unui îndrăcit care îți cere să nu-i dai parte diavolului în viața ta, când el însuși este stăpânit de cel rău? Cum să fii convins de importanța luptei cu patimile de un părut împătimit, care el însuși pare că se dedă la cele mai josnice vicii umane? Această dilemă cu profund caracter contradictoriu este lămurită doar prin prezența harului și a roadelor lui în viața nebunilor pentru Hristos. Dincolo de nebuniile lor, oamenii vedeau în ei strălucind harul și având harisme foarte rare pe care nu le poate avea decât un om al lui Dumnezeu. Cei care puteau să treacă dincolo de pojghița mascată a judecății superficială primeau nu doar răspunsuri, ci mai ales har, care lucra din acel moment deplin în viața lor prin mijlocirea nebunilor pentru Hristos. Astfel cuvântul Scripturii: ,,După roadele lor îi veți cunoaște" (Matei 7,16), este edificativ în cazul nebunilor pentru Hristos. Jean Claude Larchet amintește trei harisme principale prin care lucrau nebunii pentru Hristos: a dreptei judecăți (*diakrisis*), a străvederii (*diorasis*) și a proorociei

(*proorasis*)[1497], care erau primite de la Dumnezeu pentru marea lor curățenie lăuntrică și profunda smerenie, și în scopul ajutorării semenilor.

VII.3.1. Asceza extremă și aparentul dispreț față de trup

Am văzut că nebunii pentru Hristos nu porneau pe calea nebuniei sfinte decât după ce primeau chemare dumnezeiască pentru aceasta și după ce dobândeau apatheia. Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos a început nebunia sfântă în Emessa Siriei după 30 de ani de viață ascetică împreună cu fratele său duhovnicesc Ioan și după ce și-a confruntat gândurile cu marii duhovnici ai pustiului. Ajungând în Emessa, el a continuat nevoința ascetică ducând o viață foarte aspră, dormind în pridvorurile bisericilor sau în culcușurile câinilor. Cuviosul Visarion trăia adesea în frig și în goliciune și era adesea văzut plângând cu amar, neprimind nimic din cele materiale care ar fi putut să-i aducă o oarecare mângâiere pentru că se socotea nevrednic de orice dar pentru că a pierdut o mare comoară și nu e demn de o viață tihnită până ce nu o va regăsi (se referea la împărăția cerurilor)[1498]. Postirea lui era foarte aspră, odată ne-mâncând nimic patruzeci de zile și odihnindu-se printre mărăcini[1499]. Sfântul Andrei Salos în Constantinopol ducea și el o viață foarte aspră, nefiind primit în case și adesea alungat, căutând să se încălzească în iernile reci lângă câinii care l-au mușcat, el asumându-și această condiție mizeră a vieții printr-o smerenie profundă[1500].

Asceza extremă a vieții lor era exprimată mai ales în două aspecte: nemâncarea și goliciunea. Este imposibil de explicat omenește cum puteau să reziste fără hrană săptămâni întregi sau cum puteau îndura gerul sau arșița fiind fără îmbrăcăminte. De fapt posibilitatea de a îndura foamea grea și îndelungată, frigul extrem fără să resimtă acest lucru în viața lor este exprimată de aghiografi ca o harismă, ca pe un dar excepțional primit

[1497] J-Cl. Larchet, *Terapeutica bolilor mintale*, p. 204.

[1498] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 10: ,,Nu pot să rămân sub un adăpost până nu-mi voi găsi averea. În felurite chipuri, lipsit am fost de o imensă avuție. Piratii m-au luat în robie, corabia mi s-a scufundat, m-am lipsit de slava neamului meu, din om cu vază am ajuns un nimeni". Limbajul este evident unul simbolic.

[1499] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 122.

[1500] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 45: Sfântul Andrei își spunea: ,,O, cât de păcătos ești, ticălosule, că nu numai oamenii, dar și câinii se scârbesc de tine".

din partea lui Dumnezeu. Sfântul Andrei Salos a primit în chip minunat ajutor de la un înger atunci când era să moară din cauza frigului extrem. La fel găsim și în viața Sfântului Procopie de Ustiug care și el a primit în chip miraculos darul de a putea suporta frigul și condițiile extreme de viață[1501]. Despre Sfânta Isidora, prima nebună pentru Hristos din spațiul bizantin se spune în *Istoria Lausiacă* faptul că surorile din mănăstire nu au văzut-o niciodată mâncând la masă ci se mulțumea cu fărâmiturile de pe mese și cu lături din cratițe[1502].

Viața lor era atât de ascetică și lipsită de orice condiții elementare de viață încât străinii care vizitau Rusia medievală rămâneau uimiți de priveliștea pe care o ofereau acești iurodivîi care umblau aproape goi, doar cu o mică pânză în jurul pântecelui, dogoriți de arșiță verii și străbătuți de cumplitul ger al grelelor ierni rusești. Diplomatul englez Giles Flecther, deși a stat destul de mult timp la curtea țaristă ca trimis curții regale britanice, și era familiarizat cu societatea rusească, este și el marcat de priveliștea iurodivîilor ruși pe străzile orașelor rusești, descriind plastic pe nebunii pentru Hristos care colindau aproape goi străzile și care erau primiți în orice casă intrau[1503].

În ceea ce privește practica ascetică și condițiile de trai ale nebunilor pentru Hristos se poate observa o diferență fundamentală între nebunii

[1501] ***, *The Synaxarion*, p. 81; ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, p. 149: ,,După aceea a simțit căldură și deschizându-și ochii, a văzut înaintea sa pe îngerul lui Dumnezeu, arătându-se cu aceeași asemănare precum oarecând se arătase Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos, într-o vreme când gerul era cumplit și era deznădăjduit de viață".

[1502] J-Cl. Larchet, *Teologia bolilor mintale*, p. 205.

[1503] G. Flecther, *Of the Russe Commonwealth*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 260-261: ,,Pe lângă acești călugări, ei au anumiți pustnici (pe care ei îi numesc sfinți), care sunt asemenea «gimnosofiștilor» [asceți orientali antici care umblau goi, n.n.], prin viața și comportamentul lor, deși sunt foarte neasemănători prin cunoștințele și învățătura lor. Ei obișnuiesc să umble complet dezbrăcați, în afară de o pânză în jurul mijlocului, cu părul atârnat lung și neîngrijit pe umeri, iar mulți dintre ei cu un colier de fier, sau lanț în jurul gâtului sau mijlocului lor, chiar în toiul iernii. Ei îi consideră drept profeți și oameni de o mare sfințenie, dându-le libertatea de a vorbi ce vor, fără nici un control, chiar celor mai de vază oameni. Astfel încât, dacă ei dojenesc pe cineva în mod deschis, în orice fel, aceștia nu răspund nimic, ci cred că ispășesc pentru păcatele lor. Iar dacă vreunul dintre ei ia ceva dintr-o prăvălie a cuiva pe lângă care trece, acesta se consideră foarte iubit de Dumnezeu și prețuit de omul sfânt, pentru că l-a luat în seamă".

pentru Hristos din spațiul bizantin și iurodivîi ruși, mai ales cei din perioada de aur a fenomenului iurodstvo. În Bizanț nebunul pentru Hristos este bătut și alungat, doarme cu câinii, nu primește hrană și este disprețuit ca un nebun, îndrăcit și împătimit. În Rusia sec. XVI iurodivîi rus, deși trăiește simplu și extrem de sărăcăcios, este primit în case, de multe ori iurodivîi având găzduiri îndelungate în casele boierilor; de asemenea putea să ia orice și oricând voia ceva de la tarabele din piețe acest lucru fiind considerat de negustori o binecuvântare pentru ei, și nu doar că nu este prigonit de autorități, dar chiar mănâncă la masă cu patriarhul și are intrare la curtea țarului oricând. Acest lucru se explică prin rolul profund social și eclesial pe care iurodivîi îl aveau în societatea rusă, poporul rus socotindu-i ca cei mai desăvârșiți asceți și dezinteresați slujitori ai lui Hristos. Lipsurile impuse de respingerea societății care erau evidente în lumea bizantină vor fi suplinite de iurodivîi ruși prin practici ascetice rare autoasumate cum ar fi purtarea de lanțuri grele pe corp, care în secolul XVII devenise în Rusia o practică atât de răspândită încât un Sinod din 1666 a fost nevoit să ia măsuri împotriva acestor obiceiuri, delimitând nebunia pentru Hristos autentică de ceea ce lumea eclesiastică socotea înșelăciune[1504]. Realitatea este că în secolul XVII fenomenul iurodstvo era deja contaminat cu vagabondajul mistic, cu pseudo-asceza și ipocrizia spirituală în care purtarea lanțurilor grele în jurul gâtului era o presupusă certificare a sfințeniei.

Viața Sfintei Pelaghia Ivanovna menționează că ea a lucrat asceza aspră timp de douăzeci de ani în Diveevo, când, dintr-o dată, a decis să își schimbe complet modul de viață, axându-se pe rugăciunea inimii și disimulând nenumăratele harisme prin nebunia pentru Hristos. De asemenea, Sfântul Teofil de Kitaev era cu totul desprins de cele materiale, coliba lui fiind ca un cuib de animale sălbatice, fiind mereu plină de funingine pe care o provoca intenționat, ca să sugereze celor care veneau la el ce au de curățit înlăuntrul lor.

În diferite moduri, asceza extremă a nebunilor pentru Hristos a fost păstrată și în timpurile moderne și contemporane, chiar dacă mult

[1504] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 290: „Unii sunt legați în lanțuri [...]. Pustnicii noștri moderni și purtătorii de lanțuri sunt șarlatani și nu sunt nebuni pentru Hristos".

atenuate față de cei din vechime. Regulile sociale și morale ale societății moderne nu ar mai fi tolerat manifestarea goliciunii trupești și purtarea de lanțuri, considerându-le probabil fie patologice, fie exhibiționiste. Nebunii pentru Hristos își vor păstra însă partea cea mai grea a ascezei lor: disprețul social, umilința profundă, delimitarea de mentalitatea mercantilă a societății contemporane și condiția de lepădați ai lumii, toate manifestate într-o profundă lucrare de ajutorare a semenilor, nu disprețuind trupul, ci manifestând o mare libertate exterioară și interioară față de nevoile trupești, împlinind ceea ce avva Pimen spunea către avva Isaac în sensul că nevoința creștină nu vizează lupta cu trupul ci cu patimile lui. Și dacă avva Pimen a socotit iubirea de frați și folosul lor mai presus de propria asceză și liniște, atunci când l-a primit în Postul Mare pe un frate tulburat[1505], așa nebunii pentru Hristos au ieșit mereu din asprimea ascezei lor pentru a fi de folos semenilor, refăcându-și starea de asceză în timpul nopții când se retrăgeau în spațiul lor de rugăciune[1506].

Ambivalența care caracterizează în permanență această nevoință se păstrează așadar și în manifestarea vieții lor ascetice. Ei trăiesc propriu-zis o viață dublă: ziua umblă în piețe, la taverne, în bordeluri, ducând aparent o viață deșartă și imorală dar fac aceasta cu un dublu scop: să-și acopere sfințenia sub masca părutelor patimi și ca să se poată infiltra între păcătoșii și vicioșii societății câștigându-le încrederea că sunt pătimași ca și ei pentru ca apoi să-i întoarcă la Hristos într-un act de restaurare ontologică metanoică. Noaptea, în colibele lor sau în locuri ascunse ei reveneau la firescul unei vieți ascetice și de sfințenie, singurii care le cunoșteau nevoința și adevărata stare fiind ucenici foarte apropiați ai lor, tema confidentului nebunului pentru Hristos fiind extrem de importantă în aghiografie specifică lor[1507]. Abia după moartea lor creștinii din cetate conștientizau

[1505] ***, *Patericul egyptean*, p. 204: „Noi n-am învățat a închide ușa cea de lemn ci mai vârtos ușa limbii".

[1506] Este și cazul „Cuviosului" Gherontie cel nebun pentru Hristos, care, după ce în timpul zilei se deplasa dintr-un loc în altul călătorind mereu unde era nevoie de el, noaptea adesea petrecea ore întregi făcând multe metanii și rugându-se cu multă umilință.

[1507] Astfel Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos l-a avut ca ucenic și confident pe Ioan care îi cunoștea taina vieții sale iar Sfântul Andrei Salos pe Epifanie. Ei nu aveau îngăduință să spună concetățenilor adevărul despre nebunii sfinți.

sfințenia vieții nebunilor pentru Hristos și primeau ca o revelare rostul întâmplărilor duhovnicești pe care le-au avut cu nebunii pentru Hristos.

VII.3.2. Străvederea și rosturile lumii

Una dintre harismele care caracterizau pe sfinții nebuni pentru Hristos și care s-a manifestat plenar în misiunea lor, fiind una dintre cheile înțelegerii acestei nevoințe, era darul străvederii cu care pătrundeau până în cele mai adânci cotloane sufletești ale oamenilor. Ca orice harismă, și străvederea este un rod al comuniunii cu harul Duhului Sfânt. Ea nu se referă doar strict la citirea gândurilor așa cum simplist este prezentată uneori în literatura religioasă ci are o dimensiune mult mai profundă. Într-adevăr, a avea în fața ta un om care îți citește gândurile ca și cum ar citi dintr-o carte, a-ți cunoaște taine din viața ta, pe care doar tu și Dumnezeu le știți, este cu adevărat un lucru cutremurător. A primi însă o astfel de citire a gândurilor din partea unor persoane ciudate, excentrice, nebune sau împătimite, sau chiar cu manifestări de îndrăcit, este cu atât mai șocant și provocator. Ori, asta se întâmpla în cazul nebunilor pentru Hristos. Un nebun din cetate îți spune vorbe mai înțelepte decât filosofii sau chiar clericii, un împătimit îți descoperă ce păcate rușinoase faci în ascuns, un demonizat îți arată cum să te scapi de duhurile rele care îți bântuie mintea și îți cuceresc inima.

Să nu uităm însă că Însuși Mântuitorul a fost considerat demonizat și acuzat că scoate pe demoni cu stăpânul demonilor[1508]. Cuviosul Avramie din Smolensk a fost acuzat de vrăjitorie și oprit de la slujirea preoțească pentru că în structurile eclesiastice de atunci pătrunsese un duh lumesc care nu putea percepe puterea lucrării harului în viața unui om, mai ales unul care se comportă ca un smintit. La fel s-a întâmplat cu Cuviosul Gavriil Georgianul, care a înfruntat deschis slujitorii bisericești spunându-le cum trebuie lucrat în ogorul Domnului și condamnând nevrednicia clericală acolo unde, cu darul străvederii, o vedea. Această manifestare a harismei în viața nebunilor pentru Hristos a stârnit o reacție similară atât în societate cât și în lumea eclesiastică: *frică și repulsie*

[1508] Matei 9,34: „Și fariseii ziceau: Cu domnul demonilor scoate pe demoni!".

sau *recunoaștere a harului și venerare*, în funcție de capacitatea de receptare a sfințeniei de către fiecare și mai ales de puterea de a se smeri, mai ales că nebunii pentru Hristos spuneau de multe ori public, în auzul tuturor, păcatele ascunse.

Dar darul străvederii nu înseamnă doar simpla citire a gândurilor (impropriu spus, pentru că nu e un lucru la îndemâna oricui), ci mai ales puterea de a pătrunde în nous-ul persoanei, de a înțelege tainele vieții lui mai bine decât el însuși, de a pricepe și reda rosturile lumii în cele mai adânci taine dumnezeiești.

Prin darul străvederii sfinții nebuni pentru Hristos erau părtași experienței lumii spirituale, care îi descoperea adevărul din spatele faptelor omenești, și realitatea stării duhovnicești a sufletelor chiar și la momentul trecerii din această lume. Astfel ei vedeau și simțeau lucruri care rămâneau incognoscibile pentru oamenii de rând. Cu darul străvederii Sfântul Andrei Salos a văzut adevărata dimensiune a înmormântării fastuoase a unui om bogat din Constantinopol condus cu mare fală și alai de clerici la groapă în cântări alese. De fapt nebunul pentru Hristos vede dracii cum râd[1509] de tot poporul, în frunte cu preoții, pentru că înmormântau cu fast un om fals evlavios, un pătimaș ascuns, care se prezenta în fața oamenilor și a preoților având faima de ctitor de lăcașuri sfinte. Străvederea sfântului descoperă o altă realitatea: dincolo de mirosul abundent de tămâie bună și de multitudinea de lumânări, era prohodit un suflet nepregătit pentru Dreapta Judecată[1510].

Străvederea sfinților nebuni pentru Hristos manifesta în viața oamenilor o reacție ambivalentă, de negare și respingere sau de asumare și îndreptare. În acest sens, Sfântul Andrei Salos l-a mustrat pe un boier care se pretindea evlavios participând la privegheri în biserici, dar în ascuns mergea noaptea la desfrânare. Mustrarea sfântului nu a fost primită de boier, iubind mai mult păcatul decât adevărul, murind în

[1509] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 38; Dracii spuneau râzând: „Cum îi cântați unui câine: Cu sfinții odihnește sufletul robului Tău?!".

[1510] *Viața Sfântului și de Dumnezeu purtătorului părinte Andrei cel nebun pentru Hristos*, p. 96. În această priveliște doar nebunul pentru Hristos este cel care vede starea acelui suflet și află de la îngerul său păzitor, că „dregătorul fusese desfrânat, adulter, sodomit, zgârcit și nemilostiv, închipuit și mândru".

acea stare de cădere spirituală. În schimb, un monah care a fost prins de dracul iubirii de arginți strângând avere care nu i se cuvenea să o aibă (banii erau primiți pentru ajutorarea săracilor), în clipa în care Sfântul Andrei Salos prin darul străvederii i-a văzut patima ascunsă i-a lucrat conștiința și s-a îndreptat împărțind toți banii la săraci.

Sfinții nebuni pentru Hristos nu ezitau să-și manifeste harisma străvederii chiar și în fața mai marilor lumii, în virtutea dimensiunii sociale și eclesiale ale luării lor. În Rusia iurodivîi erau nu doar respectați, ci de multe ori temuți. Inspirau frică, mai ales pentru conducătorii lumești și pentru slujitorii eclesiastici, care își vedeau descoperite tarele sufletești și vulnerabilitățile în fața întregului popor și astfel era deconspirată falsa aură de conducători care își iubesc poporul sau de clerici cu imagine de oameni virtuoși. Un astfel de episod este cel în care Sfântul Vasile Blajenîi în timpul unei Liturghii la care era prezent și temutul țar Ivan cel Groaznic, a văzut prin darul străvederii că țarul nu e prezent cu mintea la slujbă, ci se gândește la un palat pe care dorea să și-l ridice. Mustrat în fața tuturor pentru asta de către nebunul pentru Hristos, țarul a început să se teamă de el[1511]. Sfânta Parascheva Ivanovna de la Diveevo a aruncat de perete prescura primită de la episcopul Ermoghen Dolganov, pentru că, prin darul străvederii, a văzut că arhiereul trebuia să ispășească un păcat pentru a i se ridica povara greutăților în care se afla și prin acel gest i-a trezit conștiința[1512]. Episcopul s-a smerit deplin în fața nebunei pentru Hristos, a mers la mănăstirea Sarov, a lăsat toate treburile episcopiei și a postit și s-a rugat timp de patruzeci de zile. După acest răstimp, toate problemele grele ale eparhiei sale s-au rezolvat, el fiind departe de sediul episcopal și fără nici o implicare directă.

O astfel de harismă, manifestată atât de evident, era expresia unei personalități harismatice care își găsea greu locul într-o societate desacralizată. Astfel, paradigma bizantină a salos-ului harismatic luat în râs cu tot cu harismele sale, considerat uneori ghicitor, alteori mag cu valențe oculte, s-a păstrat chiar și în spațiul modernității ruse. Din viața Sfintei Xenia din Sankt-Petersburg vedem că ea a fost percepută

[1511] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 272.
[1512] *Sfânta Pașa de la Sarov, cea nebună pentru Hristos*, p. 29.

ca o prezicătoare smintită de către mulți concetățeni. Mulți îi cereau binecuvântarea în râs[1513], bagatelizând înfățișarea ei excentrică și de lucrurile pe care le descoperea prin harisma străvederii. Modelul hristic este astfel împlinit și în viețile nebunilor pentru Hristos. Mulți nu erau pregătiți să recunoască harul nici măcar atunci când acesta se manifesta vădit. Adevărul revelat prin darul străvederii nebunilor pentru Hristos era primit doar de către unii care erau deschiși să primească roadele harului și în viața lor. Astfel, Sfântul Teofil din Kitaev, prin harisma străvederii, a văzut că un cântăreț al mitropolitului era greu luptat de patima desfrânării. Pe neașteptate, întâlnindu-l, i-a spus: ,,Haide Nikolai, să ne îndulcim împreună cu gânduri de desfrânare!"[1514]. Cuvântul cuviosului i-a trezit pocăința în sufletul cântărețului, iar Sfântul Teofil s-a rugat fierbinte pentru el, încât acesta a scăpat de gândurile spurcate.

Din viața ,,Cuviosului" Gherontie putem lua atâtea exemple în care și-a folosit harisma străvederii, încât un studiu amănunțit ar putea exprima diferitele și complexele fațade ale manifestării acestui dar în viața lui. Fiind un nebun pentru Hristos contemporan, există implicit o multitudine de mărturii care vorbesc limpede despre darul străvederii pe care Cuviosul îl avea, și prin care ajuta sufletește pe mulți. Mărturiile acestea sunt cu atât mai valoroase cu cât sunt pe de o parte contemporane, adică ușor verificabile, iar pe de altă parte prin faptul că unele provin de la personalități marcante ale vieții bisericești, ierarhi, preoți, monahi sau chiar profesori de teologie, unii dintre ei mărturisind că erau foarte reticenți la început față de nebuniile lui Gherontie până când au simțit în viața lor puterea harului ,,Cuviosului" prin harisma străvederii. Reținem aici doar o concluzie a mitropolitului Teofan, care l-a cunoscut pe ,,Cuviosul" și care subliniază aceeași atitudine contradictorie: vedem harul dar nu suntem capabili să-l primim și nu-l înțelegem decât după ce a trecut de la noi[1515].

[1513] Vezi cazul Sfântului Simeon Salos din Emessa și a Sfântului Andrei Salos din Constantinopol, ambii având menționat în viața lor că nu evitau batjocora nici din partea copiilor de pe străzi.

[1514] ***, *Sinaxarul cel Mare al lunii octombrie*, p. 793.

[1515] † Teofan, mitropolitul Moldovei și Bucovinei, ,,Părintele Gherontie - dumnezeiasca simplitate", în Dorin Opriș, Monica Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru*

Harisma străvederii s-a manifestat așadar deplin, integrator și mai ale proniator, în viețile nebunilor pentru Hristos. Hristocentrismul lucrării lor mântuitoare, ascetismul practicat în chip chenotic, experiența mistică metamorfozată în povățuire sfântă erau manifestate în viața lor în special prin această dimensiune pnevmatologică a misiunii în lume, prin lucrarea harismelor ca roade ale harului, străvederea lor trecând adesea pragul ontologic și gnoseologic, de la citirea gândurilor oamenilor la înțelegerea rosturilor lumii.

VII.3.3. Proorocia și sensul istoriei

Așa cum străvederea nebunilor pentru Hristos nu privea doar puterea miraculoasă de a citi gândurile oamenilor, ci relevă o dimensiune cognoscibilă a sensurilor divine din creație înscrise în raportul pronie dumnezeiască-liber arbitru uman, așa harisma proorociei din viețile nebunilor pentru Hristos nu se reduce la ghicirea viitorului sau la seturi de preziceri personale, ci descoperă sensul istoriei pecetluit în existența umană.

Ca și alte harisme, darul proorociei nu este specific doar nebunilor pentru Hristos, ci el este un dar al Duhului Sfânt ce vine în inima curățită de patimi. De fapt, darul proorociei este darul teologhisirii prin descoperirea sensurilor eshatologice. Dacă Diadoh al Foticeii spunea că teologia nu este o simplă cunoaștere ci o harismă, un dar prin care se vestește Împărăția lui Dumnezeu descoperită în lume, atunci înțelegem că profețiile nebunilor pentru Hristos nu aveau doar o latură telurică, ci și o dimensiune eshatologică.

Părintele patriarh Daniel sublinia faptul că teologia în spiritualitatea ortodoxă este opusă gnozei care are ca țel cunoașterea în sine, în credința creștină teologia privind spre scopul ei ultim care este unirea cu Dumnezeu[1516]. Așa cum teologia în concepția patristică nu este doar o

Hristos, vol. IV, p. 5: „Era prea simplu pentru noi cei atât de complicați în demersuri legate de eficiență, punctualitate, corectitudine [...]. Ne arunca câte o vorbă uneori fără înțeles pentru noi cei pretins raționali, alteori cu sens învăluit. Nu-i sesizam tâlcul, pentru că nu ne opream din mersul nostru conform agendei. Nu-l respingeam, nu-l alungam, pentru că eram oameni așa-zis civilizați, dar nu încercam să intrăm în lumea lui aparte".

[1516] † Daniel, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate*, ed. a II-a, Editura Basilica, București, 2022, p. 40.

cunoaștere rațională ci mai ales o harismă, așa darul profeției nu privește doar capacitățile extrasenzoriale sau supra-temporale ale celor ce pot prevedea viitorul, ci mai ales înțelesul adânc al vieții omenești în cursul istoriei umane. În acest fel, sfinții nebuni pentru Hristos nu-și foloseau această harismă pentru a impresiona (ei doreau umilința, nu faima) ci pentru a zidi. Ce este specific nebunilor pentru Hristos în folosirea acestei harisme este că întotdeauna o legau de aspecte concrete ale vieții oamenilor (mântuirea semenilor era principalul lor scop), ferindu-se de hiperbolizarea profetică generalistă, și în al doilea rând este propriu lor mod ciudat și excentric prin care făceau anumite profeții, folosindu-se nu doar de cuvânt, ci și de gesturi sau atitudini cu sens profetic.

Am văzut că această dimensiune oarecum excentrică a profetismului o întâlnim și la unii prooroci din Vechiul Testament[1517]. Proorocul Isaia a umblat desculț trei ani pentru a profeți robia poporului ce urma să vină, Iezechiel a stat 390 de zile pe partea stângă și 40 de zile pe partea dreapta ca să simbolizeze fărădelegile seminției lui Israel și Iuda, iar profetul Osea se va căsători cu o desfrânată ca să înfățișeze simbolic căderea morală a poporului și lepădarea lui de Dumnezeul cel adevărat. Toate aceste profeții sunt făcute așadar într-un mod excentric și neconvențional, greu de înțeles și de asimilat, și cu toate acestea nu doar îngăduite, ci chiar poruncite de Dumnezeu. Așa și nebunii pentru Hristos aveau un fel ciudat de a descoperi oamenilor voia lui Dumnezeu și urmările faptelor lor.

Astfel Sfântul Simeon cel nebun pentru Hristos în cetatea Emessei lovește cu putere stâlpii unei impozante clădiri, biciuindu-i și poruncindu-le să nu cadă. La cutremurul mare care a urmat, doar stâlpii loviți de el au rămas intacți[1518]. Sfântul Andrei Salos plângea pe străzile din Constantinopol pentru că a văzut în chip profetic o iminentă epidemie care avea să se abată asupra marii cetăți și care avea să facă multe victime[1519].

[1517] Vezi subcapitolul II.1.3.

[1518] Evagrie vorbește despre harisma profetică a lui Simeon în legătură cu cutremurul ce a afectat Fenicia maritimă (data 551, 552); Leontius plasează respectivul eveniment în legătură cu cutremurul din timpul lui Mauriciu (anul 581) .

[1519] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 144.

Profetismul lor este întotdeauna nu o alegere ci o împlinire a unei chemări dumnezeiești. De aceea uneori el se manifestă activ, iar altă dată se reduce la prevestire fără o intervenție directă. De aceea Sfântul Andrei Salos doar profețește simbolic epidemia și nici măcar nu-i previne pe concetățeni, rezumându-se la a plânge soarta care îi așteaptă, pe când Sfântul Simeon intervine direct salvând probabil vieți prin protejarea în chip miraculos a uneia dintre cele mai mari clădiri din Emessa. Tot o profeție cu implicare directă o observăm la sfântul Procopie din Ustiug, rămas celebru în aghiografia nebunilor pentru Hristos prin proorocia despre o ploaie de foc (o cădere masivă de meteoriți consemnată de altfel de cronicile vremii[1520]), ce avea să se abată asupra cetății. El nu doar că a profețit evenimentul major și tragic mergând în biserică și umblând trei zile pe străzile cetății amintindu-le oamenilor de pilda Sodomei și Gomorei, îndemnându-i la pocăință[1521], dar și intervine direct și prin rugăciune îndepărtează acea ploaie de foc de la orașul său, protejând oamenii. Tot prin harisma profeției Sfântul Vasile Blajenîi a prevăzut invazia tătarilor din 1521 și s-a rugat mult timp pentru izbăvirea poporului stând în fața ușilor de miazănoapte ale Catedralei Acoperământul Maicii Domnului din Moscova[1522].

Harisma profeției în viețile nebunilor pentru Hristos are accentuate valențe sociale și eclesiale. Ei împlinesc în mijlocul societății creștine rolul profetului biblic în mijlocul poporului ales, subliniind permanent legătura indisolubilă între viețuirea oamenilor și mersul istoriei. Sfântul Procopie umbla cu trei vătraie în mână care în funcție de modul cum le ținea (cu vârful în sus sau în jos) urmau ani buni sau ani răi pentru contemporanii săi[1523].

Nebunii pentru Hristos îmbrăcau și darul profeției într-o profundă smerenie folosind limbaj codificat sau gesturi simbolice. Sfânta Parascheva

[1520] Conform lui Tschižewskij, citat de Christian Münch, povestea norului de foc se referă la un eveniment natural-istoric, un eveniment meteorologic excepțional reprezentat de o cădere de meteoriți, lângă Ustiug, care este atestat de cronici și care a avut loc în secolul al XVI-lea; vezi Ch. Münch, *In Christo närrisches Russland*, p. 93.

[1521] † L. Puhalo (ed.), *God's fools*, p. 57: „Grăbiți-vă să vă rugați lui Dumnezeu cu post și rugăciuni, altfel orașul va fi distrus de o grindină de foc".

[1522] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 78.

[1523] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 222.

Ivanovna (Pașa), folosea un joc de păpuși pe care le îngrijea simbolic și prin care profețea ce avea să se întâmple în viața unor maici sau a mirenilor care veneau să-i ceară ajutorul. Când avea în mod deosebit în atenție una dintre păpuși urma inevitabil moartea unei maici din obște, iar cearta pe care o aducea păpușilor prezicea încercări grele care urmau să vină[1524]. De asemenea, cu puțin timp înainte de moartea nebunei pentru Hristos Pelaghia, Pașa a putut fi observată lovind mereu un stâlp al cimitirului[1525], paradigma bizantină a limbajului profetic (Sfântul Simeon a lovit și el stâlpii înainte de un mare cutremur) continuându-se astfel și în spațiul rusesc.

Ca aproape toate harismele nebunilor pentru Hristos și darul proorociei a fost folosit de aceștia în cele două dimensiuni importante ale misiunii lor: cea socială și cea eclesială. În raport cu puterea laică nebunii pentru Hristos manifestau o vădită poziționare spirituală, avertizându-i în permanență să nu lucreze împotriva voii lui Dumnezeu sau împotriva poporului dreptcredincios. Sfântul Teofil de Kitaev a profețit astfel înfrângerea puterii țariste în Războiul Crimeii atunci când fiind vizitat de țarul Nicolae I însoțit de mitropolit, s-a așezat pe un mușuroi de furnici stând întins ca un mort. Nici țarul și nici mitropolitul nu au înțeles taina gestului său, iar rușii au fost înfrânți de turci, țarul murind un an mai târziu, în 1855. Această întâlnire a fost evocată de către Sfântul Ioan Maximovici într-o omilie a sa, menționând că legătura uneori rodnică, alteori tensionată, între puterea țaristă și nebunii pentru Hristos, a fost o constantă în tradiția rusă. Tot o nebună pentru Hristos a prezis și moartea mucenicească a țarului Nicolae al II-lea când a primit vizita acestuia, turnându-i ceai atât de mult în cană până când s-a revărsat pe jos[1526]. Harisma proorociei era pentru iurodivîi

[1524] Este relevantă în acest sens atitudinea față de soția unui negustor bogat și fiica ei căsătorită, care i-au adus în dar o păpușă, dar pe care brusc Cuvioasa Pașa a început să o lovească peste gură țipând ,,mănâncă, mănâncă!", descoperind astfel că fiica acelei doamne făcuse un avort, și astfel le-a îndemnat la pocăință.

[1525] În toamna anului 1884, Pașa a spus, lovind un stâlp al cimitirului Bisericii Schimbarea la Față: ,,Iată, cum acest stâlp va cădea, astfel va veni moarte; numai să ajungă să i se sape mormântul".

[1526] Era pentru Sfânta Pașa o altă modalitatea de a-și exprima în mod ascuns harisma proorociei.

ruși o armă prin care puteau să se facă temuți de către puterea despotică țaristă sau marii cneji ruși, însetați de multe ori de putere chiar cu preț de sânge. Sfântul Mihail Klopsko l-a avertizat pe cneazul Semeaka să se oprească din fărădelegile sale[1527] și să nu pornească război împotriva cneazului din Novgorod profețindu-i în caz contrar moartea, lucru care s-a și întâmplat[1528].

Harisma profeției se manifesta vădit și în spațiul eclesial, chiar dacă modalitatea sau momentul ales păreau total nepotrivite. Sfântului Isidor de Rostov i-a profețit în chip minunat cneazului Sava Obolenski că va ajunge arhiereu chiar la nunta acestuia, așezându-i pe masă o cunună de flori și îndemnându-l să-și ia mitra arhierească. Această priveliște la masa proaspătului mire era o profeție care s-a împlinit. Soția cneazului a murit, el s-a călugărit, iar apoi a ajuns unul dintre cei mai apreciați ierarhi[1529]. Sfântul Maxim Cavsocalivitul i-a prezis moartea apropiată Patriarhului Calist al Serbiei, cântându-i la plecarea din Athos imne din slujba de înmormântare[1530].

Sfânta Xenia își folosea harisma profeției pentru a avertiza pe cei care o ascultau de urmările alegerilor pe care urmau să le facă. Adesea profețiile ei erau atât de exacte și cu atât de multe amănunte, încât părea că viitorul se deschidea înaintea ei ca o carte care se citește sau ca un film care se derulează în fața ochilor[1531], de la cazul oamenilor simpli din preajma ei cum ar fi Paraschivei Antonova căreia i-a prezis că va crește un copil orfan[1532], sau tânăra Galubena căreia i-a profețit căsătoria cu un

[1527] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 188: „Ai făcut destule rele; dacă o să începi să faci din nou, te vei întoarce aici acoperit de rușine, unde doar mormântul te va aștepta".

[1528] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 189: „Am auzit cneazule, pământul gemând de trei ori, chemându-te la el".

[1529] † L. Puhalo (ed.), *God's fools*, p. 103: „Ține, mitră arhierească!".

[1530] † K. Ware, „Sfântul Maxim Kavsokalivitul", pp. 155-156.

[1531] † L. Puhalo (ed.), *God's fools*, p. 181.

[1532] Aflându-se în casa Paraschivei, Sfânta Xenia i-a spus brusc: „Tu stai aici și nici nu știi că Dumnezeu ți-a trimis un copil. Du-te repede la cimitirul Smolensk!". Plecând aceasta la cimitirul Smolensk, a fost martora unui accident în care o femeie însărcinată a fost lovită de o trăsură, a născut acolo prematur un copil iar mama a murit, Paraschiva Antoniva luând acel copil și crescându-l așa cum i-a profețit sfânta; vezi *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos*, pp. 31-32.

tânăr doctor[1533], până la profețirea unor evenimente majore, cum a fost moartea țarinei Elisabeta Petrovna[1534].

Harisma proorociei s-a păstrat lucrătoare și în viața nebunilor pentru Hristos contemporani. Sunt nenumărate cazuri în care ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos a prorocit diferite evenimente din viața apropiaților săi, în același chip ciudat sau plin de simboluri specific nebunilor pentru Hristos. Acest dar al lor se exprima și în legătură cu mari evenimente, războaie, epidemii, care urmau să vină, știut fiind că Gherontie cel nebun pentru Hristos a prevestit epidemia de Covid-19[1535], care a marcat viața pe întreaga planetă începând cu anul 2020.

Proorocia nebunilor pentru Hristos are caracter providențial și eshatologic. Privește întotdeauna omul ca și chip al lui Dumnezeu, într-o antropologie a persoanei umane întemeiată sinergic pe raportul har-libertate. Specificul acestei harisme în cadrul nebuniei sfinte este caracterul ei total excentric și neconvențional. Profeția nu este un fapt comun, ci ea privește meta-istoria, într-o legătură tainică cu lumea ce se deschide omului ca împărăție a harului în mijlocul lumii. Nimic pentru imaginea proprie, totul pentru slujirea și ajutorarea semenilor, aceasta era cheia de folosire și înțelegere a harismei profeției la nebunii pentru Hristos.

[1533] Vezi *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* p. 33-34.

[1534] Vezi *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos,* p. 38; În 1761, în ajunul Crăciunului, Sfânta Xenia a fost văzută pe străzi strigând: ,,Faceți colaci, în curând toată Rusia va face colaci", știind tradiția ca la priveghiuri să se coacă colaci ca pomană pentru răposați. În ziua de Crăciun s-a anunțat moartea țarinei Elisabeta Petrovna, despre care doar cei de la curte știau că este bolnavă; există surse care vorbesc despre faptul că prezicerea Xeniei s-a petrecut în 1796 și s-a referit la țarina Ecaterina († L. Puhalo, *God's fools*, p. 182.)

[1535] Un fiu duhovnicesc al „Cuviosului" (Dan Orza) aduce mărturie despre o profeție a acestuia referitoare la o revoltă mare care va avea loc în țara noastră și care se va solda cu mii de morți; vorbea și despre o succesiune de evenimente(cutremur mare, foamete) care vor precede un mare război.Profeția „Cuviosului" despre o epidemie mare care va cupride toată lumea s-a împlinit deja; vezi *Viața și acatistul Cuviosului Gherontie cel nebun pentru Hristos*, p. 26.

VII.3.4. Darul hristic al tămăduirii și vindecarea aproapelui

Ajutorarea semenilor este unul dintre scopurile principale ale acestei nevoințe, împlinindu-i vocația socială prin harismele dobândite de la Duhul Sfânt. Nebunii pentru Hristos intrau în lume ca într-o arenă în care trebuiau să fie în același timp luptători și actori. Pe de o parte lupta lor se ducea împotriva duhurilor răutății care lucrează în societățile desacralizate și sărăcite de condiția martirică ce întreținea o credință vie, deplină, integratoare și sinceră. Pe de altă parte trebuia să-și păstreze duhul lor departe de orice slavă deșartă lumească, nu doar să-și păstreze smerenia dar chiar să o sporească prin dimensiunea chenotică auto-asumată.

Nebunii pentru Hristos nu au dezvoltat o concepție teologică a lucrării lor tămăduitoare; ei nu făceau teologie, ci o trăiau, dar se ghidau în activitatea lor după principiile evanghelice ale tăinuirii harice și al realismului duhovnicesc ce vine dintr-o autentică raportare la Dumnezeu[1536].

Ca în cazul celorlalte harisme cu care ei au lucrat, darul tămăduirilor ține de manifestarea sfințeniei în lume prin comuniune cu harul, prin puterea lui Hristos. Sfinții sunt mâinile lui Hristos în lume și prin ele Mântuitorul aduce tămăduire în suflete și trupurile suferinde. Ce este specific nebunilor pentru Hristos este modalitatea proprie prin care ei lucrau această harismă, stilul total nonconformist și extravagant în care se manifestau în raport cu semenii.

Urmărind firul acestei nevoințe, putem scoate în evidență specificitatea proprie rusă în raport cu cea bizantină, exprimarea modernă și contemporană față de cea din vechime. Nebunii pentru Hristos din perioada bizantină aveau un caracter provocator mult accentuat și își manifestau harisma tămăduirii într-o ambivalență de-a dreptul contrastantă, între necuviința afișată aproape tot timpul în manifestările sociale publice și puterea harului pe care o arătau în relația personală cu cei suferinzi. Cei din tradiția rusă deveniseră în special în secolul XVI

[1536] Matei 6,3: „Să nu știe stânga ta ce face dreapta ta”.

destul de comuni pentru societate, dar păstrând aceeași ambivalență contradictorie. Care bolnav ar cere ajutorul unui împătimit al bordelelor? Care demonizat ar căuta izbăvirea la unul care pare mai îndrăcit decât el? Care vicios ar cere ajutorul unuia care pare mai lacom, bețiv și iubitor de arginți decât toți locuitorii cetății? Și totuși, dincolo de masca nebuniei, a îndrăcirii sau a împătimirii lucra harul care, ca vântul, suflă unde voiește (Ioan 3,10), și oamenii, smeriți prin durere, întrezăreau sfințenia în spatele măștii nebuniei.

Despre un nebun pentru Hristos din perioada bizantină, a cărui viață nu s-a păstrat, ci doar un *Canon* din care îi putem înțelege oarecum lucrarea, anume Pavel din Corint (probabil secolul IX), canonul său ne spune că deși părea nebun și bețiv în ochii oamenilor el avea mereu gândul la Dumnezeu și lucra tămăduiri prin puterea harului[1537].

Au fost nebuni pentru Hristos care au început lucrarea de tămăduire a semenilor după ce ei înșiși au fost tămăduiți în chip miraculos. În cazul Sfântului Andrei Salos, începutul vieții sale ca rob la Constantinopol sugerează că se lupta din greu cu duhurile rele, altfel stăpânul său nu l-ar fi lăsat multă vreme la biserica Sfintei Anastasia unde erau abandonați cei demonizați. El se purta ca un lunatec, și e posibil ca îndrăcirea lui să fi fost chiar reală la început, iar abia apoi când a luat nevoința nebuniei pentru Hristos, să fie simulată. De altfel, așa cum spune Viața lui, a fost izbăvit din stăpânirea demonică de Mântuitorul[1538], cerându-i apoi să pornească pe calea nebuniei pentru Hristos. Cert este că puterea pe care Hristos i-a dat-o asupra demonilor era atât de mare, încât le poruncea să nu-i înscrie ca netrebnici pe cei care îl ocărau deoarece o fac din neștiință. Cultul său de tămăduitor și izgonitor al demonilor s-a dezvoltat destul de mult ulterior în lumea bizantină, astfel încât călătorii ruși spuneau că la Constantinopol în perioada bizantină târzie erau două mănăstiri închinate Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos, în care își găseau izbăvire cei demonizați[1539].

[1537] S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, pp. 127-128: ,,celor care te priveau le păreai beat și nebun, însă tu îți îndreptai gândurile către Dumnezeu și astfel ai dat harul tămăduirii celor care credeau în tine".

[1538] ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, p. 35.

[1539] Este vorba de mai multe manuscrise din secolul XIII și XIV ce se păstrează în

Cultul pentru nebunii sfinți ca tămăduitori și izbăvitori de boli s-a dezvoltat și mai mult în tradiția rusă, astfel încât din perioada timpurie a fenomenului iurodstvo existau nenumărate mărturii ale celor care spuneau că s-au izbăvit prin mijlocirea sfinților nebuni pentru Hristos. Un astfel de cult deosebit s-a dezvoltat în jurul Cuviosului Procopie de la Ustiug (sec. XIII), care dincolo de pregnanta harismă a proorociei prin care a devenit cunoscut în Ustiug, s-a manifestat ca un mare tămăduitor al bolilor omenești prin puterea lui Hristos. După moartea sa, mormântul său a devenit loc de pelerinaj, astfel încât Ioan Kovalevsky, adunând mărturiile aghiografice, sublinia că foarte mulți bolnavi grav sau îndrăciți s-au vindecat la mormântul său[1540]. Tot o astfel de evlavie populară deosebită s-a dezvoltat și în jurul cultului Sfântului Nicolae Koceanov din Novgorod (sec. XV), una dintre vindecările minunate consemnate de aghiografia vremii fiind aceea a unui episcop pe nume Luca ce suferea de o boală grea, incurabilă și care a primit descoperire prin vis să slujească o agheasmă la mormântul Sfântului Nicolae Koceanov, făcându-se deplin sănătos[1541].

Dar poate cel mai dezvoltat cult de tămăduitor pentru un nebun pentru Hristos din spațiul rusesc a fost cel al Sfântului Vasile Blajenîi din Moscova (sec. XVI), astfel încât în 1588, la 36 de ani de la moartea lui, cronicile vorbesc despre pelerinaje foarte mari la mormântul său, la care participau chiar și țarul și patriarhul, asistând amândoi la un moment dat la vindecarea de orbire unei femei pe nume Agripina[1542], ce venise cu durere dar și cu credință la mormântul nebunului pentru Hristos, Vasile.

Cu siguranță, participarea atât a patriarhului cât și a țarului, la aceste pelerinaje în care erau cinstite moaștele nebunilor pentru Hristos a sporit cultul lor și evlavia populară. Aici paradigma bizantină se

Biblioteca Centrală din Sankt-Petersburg, și care aduc această mărturie despre cultul extrem de dezvoltat pentru Sfântul Andrei Salos în Bizanț de unde a fost preluat de ruși; vezi G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinopol*, apud S. Ivanov, *Sfinții nebuni întru Hristos*, p. 191.

[1540] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos,* p. 177: „Mulți suferinzi și-au aflat vindecare la mormântul acestui drept, oameni care nu mai aveau nimic teafăr în ei, îndrăciți, orbi, șchiop, bolnavi de toate vârstele și de toate condițiile".

[1541] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 202.

[1542] I. Kovalevsky, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, p. 239.

metamorfozează vizibil. Nebunii pentru Hristos bizantini nu erau mai puțini făcători de minuni[1543], dar percepția lor în societatea bizantină era în general nefavorabilă. Contemporanii Sfântului Andrei Salos din Constantinopol îl vedeau în general ca un demonizat sau prezicător magic, punând puterea sa profetică și tămăduitoare pe seama stăpânirii demonice[1544]. La acesta se adăuga poziția critică a Bisericii față de pseudo-saloi de la Sinodul Trulan încetățenită și extinsă ulterior, în mod nedrept, față de întreg fenomenul în societatea bizantină. Cu totul altfel a stat situația în societatea rusă în special în sec. XV-XVII, când iurodivîi ruși nu doar că nu erau marginalizați, dar erau chiar considerați tămăduitori, participând la slujbele lor și ierarhia bisericească și puterea țaristă.

Favorabilitatea deosebită de care s-au bucurat nebunii pentru Hristos în perioada târzie a Rusiei medievale nu s-a păstrat și în modernitatea rusă, când atât puterea laică cât și autoritatea eclesială s-au delimitat de fenomenul iurodstvo, care se denaturase prin apariția falșilor iurodivîi, presupuși harismatici și tămăduitori care profitau de vulnerabilitatea oamenilor și de înclinația spre superstiție a rușilor, ce nu a putut fi înlăturată nici după aproape un mileniu de creștinism. Este de la sine înțeles astfel de ce, în secolul XIX, Sfânta Xenia din Sankt-Petersburg, o autentică iurodivîi, avea în societatea rusească o aură de nebună prezicătoare și tămăduitoare. Cu toate acestea, Sfânta Xenia și-a câștigat treptat (fără să caute ea însăși asta) prețuirea unora dintre concetățenii ei, intervenind în mod miraculos și mulți bolnavi vindecându-se prin rugăciunile ei. Astăzi cimitirul în care este mormântul ei e un adevărat loc de pelerinaj pentru mulți suferinzi.

Un caz aparte în lucrarea taumaturgică a nebunilor pentru Hristos o constituie personalitatea Sfântului Gavriil Georgianul din viața căruia

[1543] Expresia este convențională nu teologică, ,,făcător de minuni" fiind doar Dumnezeu; în acest sens convențional o folosim aici; de altfel nebunii pentru Hristos autentici niciodată nu-și arogau merite de sfinți tămăduitori, toate vindecările minunate săvârșite în lucrarea lor le atribuiau puterii lui Hristos, considerându-se cu totul netrebnici și mascând sfințenia, așa cum știm, prin simulata nebunie.

[1544] L. Rydén, *The Life of St. Andrew the Fool*, p. 185: ,,Unii spuneau despre el că era un sfânt; alți că era un prezicător care putea spune viitorul din conjuncția semnelor Zodiacului, în timp ce alții declarau: «Prin lucrare diavolească ne-a dezvăluit toate aceste lucruri»".

aflăm că darul tămăduirii îl avea încă din perioada adolescenței. La el harisma proorociei sau a vindecărilor miraculoase a venit nu după ani întregi de nevoințe ascetice și după dobândirea nepătimirii, ci la o vârstă destul de fragedă, pentru a fi de folos semenilor într-o societate care se fundamenta tot mai mult pe principii ateiste. Uimește însă la el profunzimea înțelegerii acestor capacități harismatice, care ar fi bulversat cu siguranță un alt suflet, dar el le-a primit, fiind conștient de ele cu multă smerenie, spunându-și în permanență că este nimic și intrând într-o ladă de gunoi pe care o avea[1545]. Astfel, în cazul lui, harismele au venit înainte de pornirea pe calea nebuniei pentru Hristos și nu invers cum constatăm la ceilalți sfinți nebuni pentru Hristos.

O caracteristică a manifestării harismei tămăduirii specifică nebunilor pentru Hristos din vechime s-a păstrat însă în toată existența acestui fenomen până în contemporaneitate, și anume îmbrăcarea acestui dar în haina nevredniciei, a smereniei. Nebunii pentru Hristos mijloceau minuni de tămăduiri ascunzându-și darul și chiar arătându-se smintiți și pătimași. Această trăsătură o vedem de exemplu la ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos din România, care de multe ori disimula intervențiile sale miraculoase în viața semenilor punându-le sub masca nebuniei sau a necuviinței, cum a fost cazul cu o femeie care avea un nodul la sân și care, când s-a întâlnit cu Cuviosul, acesta a atins-o insistent pe piept (chiar în biserică fiind), punând-o într-o situație foarte delicată și dezonorantă. După întâlnirea cu Gherontie care a atins-o aparent pătimaș pe acea femeie, nodulul i-a dispărut complet și posibilul cancer la sân de care se temea nu a mai apărut la nici un control medical[1546]. Iată cele două scopuri ale nebunilor pentru Hristos îmbinate în același gest: vindecarea semenilor și păstrarea smereniei. Pentru acea femeie cu siguranță Gherontie era un sfânt prin mijlocirea căruia Hristos a vindecat-o. Pentru ceilalți oameni din biserică acest om părea fie un smintit, fie un groaznic pătimaș desfrânat care nu se sfiește nici în casa Domnului să atingă necuvios femeile. O dilemă prezentă mereu în viețile

[1545] Familiile celor de pe front îi cereau să le spună soarta rudeniilor lor care erau în război.

[1546] D. Opriș, M. Opriș (ed.), *Cuviosul Gherontie, cel nebun pentru Hristos*, vol. IV, p. 99.

nebunilor pentru Hristos pe care ei nu căutau niciodată să o lămurească lăsând la capacitatea duhovnicească a fiecăruia puterea de a înțelege: *cele duhovnicești le înțeleg doar cei duhovnicești*.

VII.3.5. Nebuna iubire către Dumnezeu

Tomas Špidlík spunea foarte inspirat că nebunii pentru Hristos au dus cu ei în societățile desacralizate idealul apathiei creștine. Posibilitatea trăirii creștine autentice în mijlocul lumii, puterea de a fi nepătimitor (nu ființial ca Dumnezeu, ci prin părtășie harică cu El) în mijlocul patimilor omenești, lupta cu răul intrând în mijlocul manifestării lui, identificarea până la imitare cu proscrișii societății, sunt elementele esențiale ale acestei nevoințe. Ei puteau face acest lucru în virtutea chemării dumnezeiești și prin harismele deosebite cu care erau înzestrați, toate fiind circumscrise vieții lor total dedicate slujirii aproapelui. Această nebună iubire către Dumnezeu este de fapt cea mai mare harismă a nebunilor pentru Hristos, pentru că mesajul lor era acela al iubirii totale față de Hristos și dezinteresate față de aproapele. Fără condiția martirică ce caracteriza creștinismul primar, societățile creștine de mai târziu au construit treptat o spiritualitate care nu se manifesta împotriva lui Dumnezeu, dar nu se fundamenta ontologic pe principiile creștine. Paul Evdokimov vorbea despre faptul că ideea falsă despre Dumnezeu pe care însăși creștinătatea a promovat-o a provocat reacția virulentă a celor din afara Bisericii, astfel, raționalismul epocii moderne fiind rezultatul unei religii impuse iar nu trăite[1547]. Tocmai acest lucru îl condamnau nebunii pentru Hristos în virtutea marii lor libertăți atât interioare cât și exterioare, iar motivația acțiunilor lor provocatoare era chemarea dumnezeiască rodită în sufletele pline de iubirea nebună a lui Dumnezeu. La fel cum apostolul Pavel a fost pregătit să renunțe la toate drepturile și demnitățile sale din iubire pentru frații săi, preferând să fie anatema[1548] decât să-i piardă pentru

[1547] Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, 1993, p. 20: ,,În Evul Mediu popoarele au fost adesea convertite în masă, ca niște comunități politice chemate la ordinea suveranilor și sub ascuțișul sabiei. Ideea de Dumnezeu a devenit garanția edificiului social - politic. Necredința secolului al XVII-lea s-a afirmat ca reacție la scandalul unui Dumnezeu impus și al unei religii forțate".

[1548] Romani 9,3: ,,Căci aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru frații mei".

Hristos, așa nebunii pentru Hristos au renunțat la orice demnitate umană din dragoste nemăsurată pentru semeni, au renunțat la trăsătura specifică și distinctivă a omului în creație, adică la rațiune. Dacă jertfirea este dovada supremei iubiri, iubirea lui Hristos fiind adevărată tocmai pentru că e jertfelnică, nebunia pentru Hristos este mucenicie auto-asumată, jertfire de sine pentru folosul semenilor.

Problematizarea majoră care derivă nu este însă în legătura cu motivația acestei nevoințe ci cu modul ei de manifestare. Ce zidește și ce dărâmă un nebun pentru Hristos? Pe câți folosește și pe câți îi smintește? Care este prețul nebuniei sale, a jocului actoricesc sub forma unei subtile înșelăciuni? Ce urmărește cu adevărat prin simularea nebuniei, doar smerenia proprie? Și dacă este așa, nu este acesta un scop pur egoist, o mândrie subtilă îmbrăcată în haină de umilință?

Toată această problematizare nu poate fi evitată, dar înțelegerea ei este limitată de însăși diversiunea psihologică și de raportarea în termenii stricți ai logicii și rațiunii umane. *Cheia înțelegerii este însă una duhovnicească, după cum calea nebuniei pentru Hristos nu este nici rațională nici irațională, ci supra-rațională.* Răspunsul îl dă indirect Sfântul Isaac Sirul aducându-l ca exemplu tot pe Sfântul Apostol Pavel: Trebuia oare să tacă Pavel pentru că propovăduirea Crucii pe care el o făcea părea o nebunie pentru mentalitatea lumii? Pavel nu a tăcut, pentru că el era rănit de dragostea lui Hristos, iar dragostea sfântă nu se justifică ci se jertfește. Într-o cazuistică seacă, dreptatea și iubirea se contrazic de multe ori, dar în logica Crucii ele sunt împăcate prin Jertfă. Nebunii pentru Hristos nu au căutat să-și justifice calea lor. Odată ce erau încredințați că este o chemare, glasul conștiinței era mult mai puternic decât duhul lumii. Nebunul pentru Hristos autentic nu poate dărâma decât ce era dinainte ruină, decât sufletele superficiale, care judecă ușor și circumstanțial, precaut și obsesiv de protectiv cu propria persoană. În acest caz, ca să zidești temeinic o casă, trebuie să dărâmi ruina ce stă pe temelia viitoarei zidiri, altfel iluzia unei case trainice te va însoți mereu în minciuna că ești ocrotit de furtuni. Cu alte cuvinte nu poate fi smintit decât cel lipsit de profunzime. Ce sminteală trebuie să fi simțit cei din jurul lui Hristos, când

Mântuitorul le-a vorbit despre comuniunea cu El, și că nu doar trebuie să vorbim despre Hristos, ci trebuie să-i și mâncăm trupul euharistic! Mulți s-au poticnit de acest cuvânt greu și chiar unii dintre ucenici din clipa aceea L-au părăsit, dar Mântuitorul nu și-a temperat mesajul ci l-a întărit[1549], pentru că Adevărul are o singură față, iar minciuna o mulțime. Rezultatul a fost că doar cei care aveau o înțelegere duhovnicească au rămas lângă El, Petru mărturisind în numele apostolilor dumnezeirea Lui[1550].

În concluzie, dincolo de aparențele contrariante ale gesturilor lor, nebunii pentru Hristos întruchipează o chemare profundă la autenticitate și la depășirea formalismului religios. Prin viața lor ascunsă sub masca nebuniei, aceștia mărturisesc faptul că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu nu se dobândește prin rațiunea autonomă, ci prin iubire jertfelnică. Nebunia lor este, așadar, nu o simplă manifestare excentrică, ci expresia supremă a unei iubiri care nu se justifică, ci se oferă. În acest mod, nebunii pentru Hristos se înscriu în marea tradiție a sfințeniei creștine ca martori ai unei iubiri care, pentru a fi deplină, nu se teme să pară nebunie în ochii lumii.

[1549] Ioan 6, 60-61, 66: ,,Deci mulți dintre ucenicii Lui auzind, au zis: Greu este cuvântul acesta! Cine poate să-l asculte? Și Iisus știind în Sine că ucenicii Lui murmură împotriva Lui, le-a zis: Vă smintește aceasta? [...] Și de atunci mulți dintre ucenicii Săi s-au dus înapoi și nu mai umblau cu El".

[1550] Ioan 6, 67-68: ,,Deci a zis Iisus celor doisprezece: Nu vreți și voi să vă duceți? Simon Petru I-a răspuns: Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice."

CONCLUZII

Lucrarea de față și-a propus să analizeze fenomenul nebuniei pentru Hristos în spiritualitatea ortodoxă, în multiplele sale dimensiuni: biblică, patristică, aghiografică, istorică și mai ales teologică. Demersul s-a dorit a fi o sinteză între rigoarea cercetării academice și profunzimea teologhisirii ortodoxe, între analiza critică a textelor și mistagogia duhovnicească. În acest sens, concluziile de față sintetizează rezultatele cercetării și modul în care ipotezele formulate în introducere au fost confirmate de analiza izvoarelor, a mărturiilor și a contextelor, precum și limitele acestei cercetări. Tot structura acestor concluzii va fixa posibile direcții de cercetare pe această temă încă insuficient exploatată în teologia românească, precum și integrarea și specificitatea acestui fenomen în spiritualitatea ortodoxă.

Analiza amplă a contextelor istorice și spirituale în care s-a manifestat nebunia pentru Hristos a oferit o imagine detaliată asupra universalității și adaptabilității acestei forme de viețuire. Cu fundamente biblice în comportamentul simbolic al profeților vechi-testamentari și mai ales în nebunia Crucii și a propovăduirii lui Hristos Cel Răstignit și Înviat, această practică ce a luat naștere în lumea bizantină, s-a răspândit apoi, cu specificități proprii în spațiul rusesc, unde a devenit un adevărat fenomen, apoi în cel athonit, grecesc, georgian și chiar românesc. Această mobilitate spirituală atestă caracterul aproape universal, în spiritualitatea ortodoxă, al unei nevoințe ce transcende cultura locală și se înrădăcinează în realitatea tainică a Împărăției lui Dumnezeu. În Bizanț, nebunia pentru Hristos a reprezentat o reacție providențială la transformarea creștinismului în structură ideologică, la slăbirea rigorii ascetice, la desacralizarea vieții sociale dublată de formalismul eclesial, salos-ul bizantin refăcând printr-un auto-sacrificiu asumat în vremuri de libertate religioasă condiția martirică pierdută. În Rusia, nebunia pentru

Hristos a căpătat o dimensiune socială mai pronunțată, iurodivîi devenind apărători ai celor sărmani și mustrători ai nedreptății, asumându-și un rol de conștiință publică, rolul lor social și profetic fiind pregnant. În spațiul athonit nebunia pentru Hristos s-a circumscris tradiției și practicii isihaste, manifestându-se paradoxal, dar nu contradictoriu, în curente care formal sunt diametral opuse ca forme de exprimare ascetică, dar care în esența lor duhovnicească privesc același scop de refacere a chipului lui Dumnezeu din om. Spațiul grecesc contemporan confirmă dimensiunea providențială a acestei nevoințe care reprezintă glasul celui umil și părăsit în singurătatea cosmopolită a lumii moderne. Ecourile georgiene contemporane redefinesc condiția martirică prin curajul mărturisirii nebunului sfânt, iar spiritualitatea românească reconstituie în actualitate cele două forme de manifestare tradiționale ale nebuniei sfinte, dobândirea smereniei în cadrul monahal și dimensiunea socială și eclesială în mijlocul lumii.

În mod simbolic, nebunii pentru Hristos au integrat trăsături ale celorlalte nevoințe extreme. Ca niște zăvorâți, și-au ascuns taina lăuntrică sub masca patimilor simulate. Ca niște stâlpnici, au dus o viață extrem de austeră, lipsiți de orice confort, trăind adesea în condiții de mizerie, marginalizați de comunitate și expuși batjocurii. Totuși, au mers mai departe: au asumat nu doar disprețul și marginalizarea socială, ci și o veritabilă anihilare a demnității umane convenționale, cultivând umilința desăvârșită și slujirea jertfelnică a aproapelui.

Deosebirea esențială constă însă în locul și modul de manifestare. Odată integrați în spațiul cetății, unde normele comunitare și bisericești erau mai rigide, comportamentul lor a devenit un real scandal duhovnicesc. Simulând nebunia, împătimirea sau chiar îndrăcirea, dar în același timp chemând pe ceilalți la curăție, cumpătare și trezvie, aceștia au provocat nu doar confuzie, ci și o dilemă teologică profundă. Cum putea fi receptat îndemnul unui aparent dezechilibrat la o viață rațională și duhovnicească? Cum putea fi acceptată mustrarea venită de la un presupus împătimit sau îndrăcit? Aceste contradicții aparente nu pot fi înțelese decât prin prisma lucrării harului. Dincolo de comportamentul

lor scandalos, contemporanii au recunoscut în nebunii pentru Hristos, chiar dacă nu de la început, semne clare ale prezenței dumnezeiești: harisme deosebite, care nu pot fi atribuite decât celor uniți cu Dumnezeu. Discernământul autentic s-a realizat prin evaluarea roadelor vieții lor, potrivit principiilor evanghelice. În cazul lor, acestea s-au manifestat nu doar în îndreptarea celor rătăciți, ci și în manifestări harismatice deosebite, prin daruri ca străvederea, proorocia, darul hristic al tămăduirii.

Cercetarea a îndeplinit câteva *obiective fundamentale*:

a) Construirea unei viziuni de ansamblu asupra nebuniei pentru Hristos, printr-o cercetare temeinică a surselor aghiografice, istorice și teologice, în tradiția ortodoxă;

b) Investigarea modului în care această nevoință s-a manifestat în diferite contexte istorice și spirituale, precum lumea bizantină, tradiția rusă, spațiul athonit, grecesc, georgian și românesc;

c) Realizarea unei paralele între nebunia pentru Hristos din perioada patristică și formele sale moderne sau contemporane, pentru a surprinde elementele de continuitate și transformare;

d) Formularea unui cadru teologic coerent care să fundamenteze această formă de viețuire ca expresie legitimă a sfințeniei și ca răspuns profetic la crizele spirituale;

e) O analiză critică și fenomenologică a criteriilor de autenticitate ale nebuniei pentru Hristos, în vederea delimitării clare față de formele false, patologice sau deviante;

f) Depășirea unei abordări strict istorico-hagiografice, în favoarea unei înțelegeri teologice profunde, care să scoată la lumină semnificațiile duhovnicești ale acestei nevoințe în raport cu ethosul ortodox.

În ceea ce privește verificarea *premiselor cercetării* în urma perspectivei atât aghiografice, cât mai ales a analizei teologice a fenomenului nebuniei pentru Hristos, s-a dovedit că acestea au fost în cea mai mare parte justificate și corecte, reținând aspecte fundamentale cum ar fi:

a) Nebunia pentru Hristos autentică nu este o opțiune individuală ascetică și neconvențională aleasă arbitrar; este o vocație în cadrul providențial al lucrării lui Dumnezeu în trupul eclesial și în cel social;

b) Acest fenomen nu este exprimarea unei stări patologice sau iraționale, ci este o cale aparte supra-rațională de mărturisire a paradoxurilor creștine; nu este pseudo-spiritualitate, ci mistică lucrătoare, manifestată excentric și provocator, dar proniator;

c) Deși foarte critici față de relativismul vieții bisericești, nebunii pentru Hristos sunt mădulare vii ale Trupului lui Hristos, fără nici o tendință schismatică; mărturisirea lor e fundamentată pe adevărul de credință, chiar dacă exprimarea nu este pregnant cultică;

d) Fenomenul nebuniei pentru Hristos s-a cristalizat și a cunoscut o dezvoltare semnificativă în contexte istorico-teologice marcate de crize sociale și spirituale și de pierderea ethosului martiric al Bisericii primare. Această formă extremă de asceză și mărturisire profetică a apărut ca răspuns la procesul de secularizare latentă a spațiului social și la diminuarea conștiinței eclesiale din societate privind vocația mărturisitoare a creștinului în lume;

e) În plan eclesial, nebunia pentru Hristos a reprezentat o reacție harismatică la formalismul cultic și la relativizarea vieții spirituale comunitare. Acțiunile nebunilor pentru Hristos s-au constituit ca forme de protest duhovnicesc, întemeiate pe o angajare personală radicală în trăirea Evangheliei. Ei au propus o recuperare autentică a praxisului ascetic și euharistic, nu prin contestare exterioară, ci prin propria lor stare chenotică, chemând comunitatea la metanoia abia după ce ei înșiși au întrupat exigențele unei vieți în Hristos exprimată prin starea de nepătimire;

Ca și *contribuții originale*, raportat în special la teologia românească, cercetarea prezentă aduce câteva elemente importante:

a) Este primul studiu amplu și sistematic din teologia românească dedicat exclusiv fenomenului nebuniei pentru Hristos în spațiul ortodox;

b) Propune, fără pretenții de exhaustivitate, o tipologie clară și riguroasă a nebuniei pentru Hristos, un set de criterii de validare a nevoinței, prin delimitarea formelor autentice de cele false sau patologice;

c) Analizează comparativ, pe baza izvoarelor primare și secundare, manifestările acestui fenomen în lumea bizantină, în tradiția rusă,

în spațiul athonit sau cel grecesc, în spiritualitatea georgiană și cea românească;

d) Cercetarea conține, printr-un capitol dedicat, prima analiză a manifestării nebuniei pentru Hristos în spiritualitatea românească, cu o privire comparativă față de celelalte areale spirituale ortodoxe;

e) Aduce în atenție vieți de nebuni pentru Hristos contemporani, care nu sunt încă pe deplin integrați în discursul teologic; consemnează mărturii importante, culese personal, de manifestare a nebuniei pentru Hristos în spațiul românesc;

f) Realizează o analiză teologică, într-un capitol distinct, a acestui fenomen, pe direcții principale: criterii de autenticitate, dimensiune eclesială și socială și manifestarea harismelor ca expresie a lucrării harului în viața acestor nevoitori.

În urma cercetării se constată nevoia de aprofundare a anumitor aspecte relevante în analiza fenomenului nebuniei pentru Hristos pe care acest studiu le-a punctat doar tangențial, precum și posibilitatea deschiderii de *direcții noi de cercetare*:

a) Explorarea dimensiunii terapeutice a nebuniei pentru Hristos în antropologia ortodoxă; o abordare care ar corela această formă de asceză neconvențională cu procesul de vindecare duhovnicească (terapie a patimilor) în cadrul teologiei ortodoxe ar fi un demers provocator și actual;

b) Studiu asupra raportului dintre nebunia pentru Hristos și fenomenul excluziunii sociale; o analiză care să abordeze *salia* din perspectivă sociologică și teologică: modul în care acești sfinți se identificau cu proscrișii societății și modalitatea prin care îi restaurau duhovnicește în Hristos.

c) Studiu sistematic asupra izvoarelor patristice și a gândirii teologice în ceea ce privește autenticitatea experiențelor religioase, cu exemplificare prin caracteristicile nebuniei pentru Hristos și deosebirea lor de formele de pseudo-mistică sau înșelare demonică;

d) Evaluarea critică a reprezentărilor literare, iconografice și culturale ale nebuniei pentru Hristos; o abordare interdisciplinară

teologie-cultură-artă ar face acest demers și mai complex;

e) Studiul actualizării mesajului nebuniei pentru Hristos în contextul contemporan; în ce măsură această nevoință provocatoare pentru societate mai poate fi practicată în formele ei clasice de manifestare și care ar fi specificul ei astăzi; un studiu aplicat pe viața unui salos contemporan (de exemplu Gherontie cel nebun pentru Hristos din România) ar fi extrem de util.

Unul dintre obiectivele esențiale ale cercetării a fost să evidențieze *actualitatea mesajului nebunilor pentru Hristos în lumea contemporană.* Într-o epocă marcată de secularizare, relativism moral, individualism și uneori formalism religios, chemarea la autenticitate, lepădare de sine și iubire jertfelnică are o relevanță profetică. Nebunia pentru Hristos devine o oglindă care expune goliciunea unei religiozități pur exterioare și formalizate, lipsită de trăire duhovnicească. Mai mult, în societățile actuale unde discernământul duhovnicesc este adesea slăbit, iar confuziile între patologic și haric se înmulțesc, lucrarea de față atrage atenția asupra uriașei responsabilități a ierarhiei bisericești și a comunității eclesiale de a discerne vocațiile autentice și de a forma o dimensiune teologică integratoare asupra idealului sfințeniei. Astfel, se conturează o chemare implicită la revigorarea spirituală a vieții bisericești prin recuperarea sensului autentic al nebuniei pentru Hristos ca vocație profetică, chenotică și hristocentrică.

Concluzionând, putem spune că nebunia pentru Hristos nu este un simplu act de excentricitate religioasă, ci o formă radicală, dar profundă, de iubire jertfelnică. Nebunii pentru Hristos nu argumentează, ci mărturisesc, nu se justifică, ci se jertfesc, nu conving prin raționamente, ci prin viața lor răstignită, asumată în deplină libertate interioară. Viața lor este o provocare adresată tuturor celor care reduc credința la conformism și formalism. Prin asumarea nebuniei, acești sfinți ai paradoxului creștin devin martori ai unei iubiri care nu se teme de disprețul lumii și nici de judecata ei. În acest sens, ei se înscriu în linia marilor mărturisitori ai sfințeniei, ca mărturii personale ale unei credințe care preferă să fie numită nebunie, dacă prin aceasta poate salva și transforma suflete. Ei

devin întruchipări vii ale paradoxului evanghelic: slabi, dar tari, nebuni, dar înțelepți în Dumnezeu, sfidând logica lumii pentru a dezvălui adâncimea unei realități duhovnicești pe care rațiunea autonomă nu o poate pătrunde. Nu întâmplător, la începutul secolului XX, în plină prigoană bolșevică, un iurodivîi rus mărturisitor, Maxim nebunul, spunea: ,,Se spune că sunt nebun, dar pentru a trăi după Evanghelie azi, trebuie să fii nebun. Când pronunț numele lui Hristos cel Înviat, mă îmbăt de bucurie. Eu sunt Maxim nebunul și spun că fără această nebunie nu se poate primi împărăția lui Dumnezeu"[1551].

Nebunii pentru Hristos se situează radical în opoziție față de valorile promovate de lume și de duhul ei. Într-o societate centrată pe cultivarea imaginii de sine, ei aleg în mod deliberat o degradare voită a aparenței personale, asumând disprețul și neînțelegerea celor din jur. Într-o cultură a confortului și a comodității, ei îmbrățișează sărăcia extremă și o smerenie profundă dar activă, ca mod de viață. Într-o lume obsedată de conservarea propriei siguranțe și integrități, nebunii pentru Hristos se jertfesc pe ei înșiși în slujirea celorlalți, într-o dăruire necondiționată care își are izvorul în iubirea jertfelnică. Nebunia pentru Hristos este o mărturie vie a libertății întru Hristos, a harului care transformă rușinea în slavă și a smereniei care devine scară către sfințenie. În contextul spiritual ambiguu și secularizat actual, vocea nebunului pentru Hristos rămâne, paradoxal, una dintre cele mai clare chemări la autenticitate, pocăință și comuniune reală cu Hristos cel Răstignit și Înviat, exprimând într-un sens profund și simbolic, însăși condiția creștinului contemporan.

[1551] I. Goraïnoff, *I pazzi in Cristo*, p. 188.

ANEXĂ.

CALENDAR AL SFINȚILOR NEBUNI PENTRU HRISTOS

Ca anexă a acestei cercetări prezentăm un posibil calendar al sfinților nebuni pentru Hristos din Bisericile Ortodoxe, ordonat după data prăznuirii, menționând, pentru o mai facilă și fidelă raportare la calendarul românesc, zilele de sărbătorire după calendarul nou, adoptat și de Biserica Ortodoxă Română. Este alcătuit după calendarele aflate în uz în Bisericile Ortodoxe, cu raportare la colecțiile aghiografice, sinaxare, și diverse izvoare liturgice, precum și prin consultarea listelor disponibile în volumele de cercetare modernă[1552]. Trebuie menționat faptul că această expunere nu este exhaustivă, unii dintre sfinții nebuni pentru Hristos având în unele Biserici Ortodoxe cinstire locală, iar nu generalizată. De asemenea, în cazul unora, nebunia pentru Hristos nu este definitorie pentru întreaga lor viață ci s-a manifestat doar secvențial, în anumite împrejurări și cu scopuri precise. În cazul altora nebunia pentru Hristos s-a exprimat în viața lor împreună cu practica isihastă sau cu condiția martirică, astfel că sunt încadrați de către tradiția eclesiastică fie la ,,cuvioși", ,,mucenici" sau ,,mărturisitori", fie la ,,nebuni pentru Hristos", iar unii fiind trecuți în sinaxare atât ca ,,nebuni pentru Hristos", cât și ca ,,mărturisitori".

[1552] Ca surse pentru alcătuirea acestui calendar am folosit calendarele în uz din Biserica Ortodoxă, iar în mod special pentru menționarea sfinților nebuni pentru Hristos, următoarele volume sau lucrări de specialitate din teologia ortodoxă: Ικαρος Πετρίδησ, *Έμπαιζοντες, Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν*, Μορφη Εκδοτικη, Αθήνα, 2008; ***, *Calendarul tuturor sfinților de peste an și locurile din Italia unde se pot cinsti moaștele lor*, ed. a VII-a, Editura Episcopiei Italiei, Roma, 2016; † Puhalo, Lazăr (ed.), *God's fools, The lives of the holy ,,Fools for Christ"*, trad. † Varlaam Novakshonoff, Sinaxis Press (The canadian orthodox publishing house), Dewdney, Canada, 2017; Ioan Dumitru Popoiu, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos, o fenomenologie a formelor de devoțiune extremă*, Editura Doxologia, Iași, 2020, pp. 227-243; de asemenea ca sursă de informare din spațiul cercetării academice: Jacqueline Leonhardt-Aumüller, *Narren um Christi willen*, https://www.heiligenlexikon.de/Glossar/Narren_um_Christi_willen.html#google_vignette.

Remarcăm apoi faptul că cei mai mulți sfinți nebuni pentru Hristos provin din tradiția rusă, unde nebunia pentru Hristos s-a manifestat în anumite perioade istorice ca un adevărat fenomen eclesial și social. Din perioada bizantină sunt trecuți aici opt nebuni pentru Hristos menționați și în sinaxarele vechi ale Bisericii, la care se adaugă cei din perioada isihastă athonită. De asemenea, se poate evidenția faptul că cinstirea sfinților nebuni pentru Hristos a avut o continuitate din trecut până în zilele noastre, existând canonizări ale nebunilor pentru Hristos și în perioada modernă și contemporană (Biserica Ortodoxă Rusă, Biserica Ortodoxă a Greciei, Biserica Ortodoxă a Georgiei, Patriarhia Ecumenică de Constantinopol). Numărul canonizărilor a variat pe parcursul timpului în funcție de contextul istorico-spiritual și mai ales în directă legătură cu poziția canonică adoptată de Biserică față de această practică.

Datorită faptului că în cazul multora viața lor este prezentată în cadrul acestei cercetări, am optat pentru a fi trecută doar data de prăznuire, numele, locul definitoriu pentru ei unde s-au nevoit și anul trecerii în veșnicie, menținând astfel structura clasică a unui calendar, fără a-l dezvolta într-un mic sinaxar, prin oferirea de informații despre viața lor. De asemenea, am ales să nu adaug apelativul ,,nebun pentru Hristos" sau ,,nebună pentru Hristos" așa cum sunt trecuți majoritatea în calendarele bisericești, pentru că, fiind un calendar dedicat lor, este de la sine înțeles că menționăm sfinți ai acestei nevoințe aparte din spiritualitatea ortodoxă.

De asemenea, mai trebuie precizat faptul că acest calendar nu conține numele unor nebuni pentru Hristos cinstiți ca nevoitori cu viață sfântă, dar care nu au fost canonizați, un exemplu fiind ,,Cuviosul" Gherontie cel nebun pentru Hristos din România († 13 octombrie 2018), față de care, în ultimii ani, se manifestă o evlavie populară deosebită, existând tot mai multe mărturii ale sfințeniei vieții sale și care s-ar putea constitui ca un posibil demers de canonizare.

11 ianuarie: Sf. Mihail de la Măn. Klops († 1452)
12 ianuarie: Sf. Galaction din Bielozersk († 1506)
13 ianuarie: Sf. Maxim Cavsocalivitul de la Muntele Athos († 1375)

16 ianuarie:	Sf. Maxim de Totma (Vologda) († 1650)
18 ianuarie:	Sf. Atanasie din Novolotsk (sec. XVI-XVII)
19 ianuarie:	Sf. Teodor din Novgorod († 1392)
24 ianuarie:	Sf. Xenia din Sankt Petersburg († 1803)
30 ianuarie:	Sf. Pelaghia de Diveevo († 1884)
8 februarie:	Sf. Liubov din Riazan († 1921)
22 februarie:	Sf. Teoctista Mihailovna, muceniță în Voronej († 1936)
28 februarie:	Sf. Nicolae Salos din Pskov († 1576)
1 martie:	Sf. Anastasia Andretievna din Vladikavkaz († 1932)
14 martie:	Sf. Ioan din Iurieveț († 1893)
1 aprilie:	Sf. Mihail (Mișa) Noul Mucenic († 1931)
17 aprilie:	Sf. Paisie de la Lavra Pecerska († 1893)
19 aprilie:	Sf. Asineta din Goritsky († 1892)
22 aprilie:	Sf. Atanasie Andreevici de la Orel († 1967)
22 aprilie:	Fer. Ecaterina de la Mănăstirea Piuhtița din Estonia († 1968)
23 aprilie:	Sf. Gheorghe de Șenkursk (sec. XV)
24 aprilie:	Sf. Toma din Siria († 594)
2 mai:	Sf. Vasile Petrovici din Kadom († 1848)
3 mai:	Sf. Maxim din Moscova († 1434)
6 mai:	Sf. Sofia din Kleisoura († 1974)
10 mai:	Sf. Isidora din Tabenisi, Egipt (sec. IV)
10 mai:	Sf. Simon de Iurieveț († 1584)
14 mai:	Sf. Serapion Sidonitul din Egipt (sec. V)
14 mai:	Sf. Isidor Tverdislov († 1484)
21 mai:	Sf. Andrei din Simbirsk († 1841)
23 mai:	Sf. Atanasie de Rostov († 1690)
29 mai:	Sf. Ioan din Ustiug († 1494)
6 iunie:	Cuv. Visarion din Egipt (sec. V)
7 iunie:	Sf. Antonie Ivanovici din Valaam († 1592)
12 iunie:	Sf. Ioan de Moscova († 1589)
14 iunie:	Sf. Sava Vatopedinul din Muntele Athos († 1350)
15 iunie:	Sf. Iona de la Măn. Peșnoșa († 1838)
3 iulie:	Sf. Eufrosina, prințesa din Koliupanov († 1855)

8 iulie:	Sf. Procopie din Ustiug († 1303)
12 iulie:	Sf. Arsenie de Novgorod († 1570)
16 iulie:	Sf. Matrona Beliakova din Anemniasovo († 1936)
21 iulie:	Sf. Simeon din Emessa Siriei († 590)
22 iulie:	Sf. Ciprian de Suzdal († 1622)
27 iulie:	Sf. Nicolae Koceanov din Novgorod († 1392)
2 august:	Sf. Vasile al Moscovei († 1552)
9 august:	Fer. Lavrentie din Kaluga († 1515)
26 august:	Fer. Maria din Diveevo († 1931)
3 septembrie:	Fer. Aleksei Voroșin († 1937)
3 septembrie:	Fer. Ioan din Rostov († 1580)
22 septembrie:	Sf. Parascheva (Pașa) Ivanovna de la Diveevo († 1915)
29 septembrie:	Sf. Antonie Alekseevici din Zadonsk († 1851)
2 octombrie:	Sf. Andrei Salos din Constantinopol († 936 ?)
2 octombrie:	Fer. Ciprian din Suzdal († 1622)
10 octombrie:	Sf. Andrei din Totima († 1673)
14 octombrie:	Sf. Ghervasie de la Karakalu, Muntele Athos († 1830)
16 octombrie:	Sf. Domna Karpovna din Tomsk († 1872)
17 octombrie:	Sf. Alipia de la Goloseievo († 1988)
28 octombrie:	Sf. Teofil de la Kitaev († 1852)
2 noiembrie:	Sf. Gavriil Georgianul (Urgebadze) din Georgia († 1995)
6 noiembrie:	Sf. Pavel din Corint (sec. IX)
11 noiembrie:	Fer. Maxim din Moscova († 1433)
27 noiembrie:	Fer. Andrei Ogorodnikov din Sibirsk († 1891)
3 decembrie:	Sf. Teodul din Cipru († 755)
9 decembrie:	Sf. Antim de la Muntele Athos († 1867)
21 decembrie:	Sf. Procopie din Viatka († 1627)
24 decembrie:	Sf. Evdokia Rodionovna din Leușino († 1886)

BIBLIOGRAFIE

1. **Izvoare:**

1.1. **Biblice:**

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediția sinodală, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2018.

2. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, redactată și adnotată de † Bartolomeu Valeriu Anania, versiune diortosită după Septuaginta, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

3. Elliger, Karl, Rudolph, Wilhelm (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, V, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.

4. Nestle, Erwin, Aland, Kurt (eds.), *Novum Testamentum Graece*, XXVIII, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.

5. Rahlfs, Alfred (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX*, II, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

1.2. **Patristice:**

1. Atanasie cel Mare (Sfântul), *Epistole. Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie. Scrieri. Partea a doua,* în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XVI, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

2. Clement Alexandrinul (Sfântul), *Stromatele. Scrieri. Partea a doua*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. V, traducere, cuvânt înainte, note și indici de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

3. Diadoh al Foticeii (Sfântul), *Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească*, în *Filocalia*, vol. I, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2008.

4. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, introducere, note și comentarii de Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București, 1996.

5. Eftimie Zigabenul (Cuviosul), Nicodim Aghioritul (Sfântul), *Psaltirea în tâlcuirea Sfinților Părinți*, traducere, diortosire, revizuire după ediția grecească și note de Ștefan Voronca, Editura Egumenița, Galați, 2008.

6. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească. Martirii din Palestina. Scrieri. Partea întâi*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XIII, traducere, studiu, note și comentarii de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987.

7. Evagrie, *Istoria bisericească*, traducere de Iosif Gheorghian, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1889.

8. Grigorie de Nyssa (Sfântul), *Scrieri și tratate trinitare*, traducere, introducere și note de Mihai Grigoraș, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2022.

9. Grigorie Palama (Sfântul), *Fecioara Maria și Petru Athonitul - prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești. Scrieri II*, traducere și studiu introductiv de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005.

10. Grigorie Sinaitul (Sfântul), *Despre amăgire*, în *Filocalia*, vol. VII, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977.

11. Ignatie Teoforul (Sfântul), *Epistola către Efeseni*. *Scrierile Părinților Apostolici*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. I, traducere, note și indici de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

12. Ignatie Teoforul (Sfântul), *Către Magnezieni*. *Scrierile Părinților Apostolici*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. I, traducere, note și indici de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

13. Ioan Damaschin (Sfântul), *Dogmatica*, ediția a III-a, traducere de Dumitru Fecioru, Editura Scripta, București, 1993.

14. Ioan Gură de Aur (Sfântul), *Omilii la Matei. Scrieri. Partea a treia*, în col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. XXIII, traducere, introducere, indici și note de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

15. Ioan Hrisostom (Sfântul), *Comentariile sau Explicarea Epistolei I către Corinteni*, traducere de Theodosie Athanasiu, Atelierele grafice Socec, București, 1908.

16. Ioan Scărarul (Sfântul), *Scara Raiului*, traducere, introducere, și note de † Nicolae Corneanu, Editura Amarcord, Timișoara, 1994.

17. Ioan Scărarul (Sfântul), *Scara*, în *Filocalia*, vol. IX, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.

18. Isaac Sirul (Sfântul), *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în *Filocalia*, vol. X, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2008.

19. Isaac Sirul (Sfântul), *Cuvinte către singuratici*, partea a II-a, recent descoperită, ediția a II-a, studiu introductiv și traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2007.

20. Maxim Mărturisitorul (Sfântul), *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994.

21. Nil Sorski, *The complete writings*, traducere de George Maloney, Paulist Press, Mahwah, 2003.

22. Origen, *Contra lui Celsus. Scrieri alese. Partea a treia*, în col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. IX, studiu introductiv, traducere și note de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992.

23. Paladie, *Istoria lausiacă* (*Lavsaiconul*), traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007.

24. Simeon Noul Teolog (Sfântul), *Cateheze. Scrieri II*, ediția a II-a, traducere și studiu introductiv de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2002.

25. Simeon Noul Teolog (Sfântul), *Cele 225 de capete teologice și practice*, în *Filocalia*, vol. VI, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2011.

26. Simeon Noul Teolog (Sfântul), *Cuvântări morale*, în *Filocalia*, vol. VI, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2011.

27. Simeon Noul Teolog (Sfântul), *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, ediția a II-a revăzută, traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001.

28. Simeon Noul Teolog (Sfântul), *Imnele iubirii dumnezeiești*, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2017.

29. Teofilact al Bulgariei (Sfântul), *Tâlcuirea Epistolei întâi către Corinteni și a Epistolei a doua către Corinteni*, traducere de † Veniamin Costachi, ediție îndreptată de Florin Stuparu, Editura Cartea Ortodoxă, București, 2005.

1.3. Aghiografice:

1. Delehaye, Hippolyte (ed.), *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1902, ediție digitalizată.

2. Filothei Kokkinos (Sfântul), *Viața Sfântului Sava Vatopedinul cel nebun pentru Hristos*, traducere de Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, București, 2011.

3. Leontius de Neapolis, *Ο Αγιος Συμεών ο δια Χριστόν Σαλός*, în *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, 93, 1670-1748.

4. Leontius de Neapolis, *Vie de Symeon le fou et vie de Jean de Chypre*, edition commentée par A. J. Festugiere en collaboration avec Lennart Rydén, CNRS Éditions, Paris, 1974.

5. Nichifor, *Βίος και πολιτεία τοῦ όσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ διὰ Χριστὸν σαλού*, în *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*, 111, 628 A-888 D.

6. Nichifor, *Viața Sfântului și de Dumnezeu purtătorului părinte Andrei cel nebun pentru Hristos*, traducere de Constantin Fădur, Editura Stella Orientalis, Iași, 2014.

7. Nichita Stithatul, *Viața Sfântului Simeon Noul Teolog*, col. *Spiritualitate creștină*, traducere de Ilie Iliescu, Editura Herald, București, 2004.

8. Sullivan, Denis, Talbot, Alice-Mary, McGrath, Stamatina, *The Life of Saint Basil the Younger*, (Critical Edition), Dumbarton Oaks Studies, XLV, Washington D.C., 2014.

9. Rydén, Lennart (ed.), *The Life of St Andrew the Fool*, Acta Uppsaliensis, Uppsala, 1995.

10. Teodoret, episcopul Cirului (Fericitul), *Viețile sfinților pustnici din Siria*, traducere şi note de Adrian Tănăsescu-Vlad, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

11. ***, Sfântul Maxim Arzătorul de colibe isihast și văzător cu Duhul din Sfântul Munte, traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2004.

12. ***, *Sinaxarul mare al lunii Octombrie*, traducere de Maria Magdalena Vrânceanu, Editura Doxologia, Iași, 2005.

13. ***, *Synaxarion, The Lives o f the Saints of the Orthodox Curch*, Makarios of Simonos Petra (ed.), trad. Maria Rule, Joanna Burton, vol. VI, Holy Convent of the Annunciation of Our Lady, Ormilia (Chalkidiki), 2008.

14. ***, *Patericul egiptean*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române Alba Iulia, Alba-Iuia, 1993.

15. ***, *Pateric egyptean*, Editura Sophia, București, 2011.

16. ***, *Patericul Lavrei Peșterilor de la Kiev*, traducere de Nicușor Morlova, Editura Egumenița, Galați, 2008.

17. ***, *Proloagele*, vol. I și II, diortosite și îmbogățite de Benedict Ghiuș, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.

18. ***, *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, trad. Muriel Heppell, Harvard Ukrainian Research Institute, 1989.

19. ***, *Viața Sfântului Andrei cel nebun pentru Hristos*, traducere de Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, București, 2002.

20. ***, *Viața Sfântului Vasile cel Nou. Vămile văzduhului și vederea Înfricoșătoarei Judecăți*, traducere de Laura Enache, studiu introductiv de Petre Guran, ediție de Dragoș Bahrim, col. *Teologie bizantină 2*, Editura Doxologia, Iași, 2020.

21. ***, *Viața Sfântului Nifon al Constanțianei*, traducere de Parascheva Enache, introducere, note și indici de Dragoș Ifrim, Editura Doxologia, Iași, 2022.

22. ***, *Viețile sfinților pe luna august*, ediție îngrijită de Ioanichie Bălan, Editura Episcopiei Romanului, 1998.

23. ***, *Viețile Sfinților pe luna ianuarie*, ediția a II-a, vol. V, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2005.

24. ***, *Viețile sfinților pe luna iulie*, ediția a III-a, vol. XI, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2006.

25. ***, *Viețile sfinților pe luna mai*, ediția a II-a, vol. IX, Editura Mănăstirea Sihăstria, Vânători: Mănăstirea Sihăstria, 2005.

26. ***, *Viețile sfinților pe luna martie,* ediția a II-a, vol. VII, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2006.

27. ***, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, ediția a II-a, vol. II, Editura Mănăstirea Sihăstria, Vânători: Mănăstirea Sihăstria, 2005.

28. ***, *Viețile sfinților pe tot anul*, Editura Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2020.

1.4. Liturgice:

1. *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012.

2. *Mineiul pe iulie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.

3. *Mineiul pe mai,* ediție a VI-a revizuită, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2012.

4. *Mineiul pe octombrie,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.

5. *Penticostar*, ediția a VI-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1973.

6. *Triodul,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010.

2. Dicționare, enciclopedii, manuale:

1. Biderman, Hans, *Dicționar de simboluri*, vol. I și II, Editura Saeculum, București, 2002.

2. Carrez, Maurice, Morel, Francois, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, traducere de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999.

3. Douglas, James Dixon, *Dicționar Biblic*, Editura Creștină, Oradea, 1995.

4. Georgescu, Constantin, *Manual de greacă biblică*, Editura Nemira, București, 2011.

5. Hastings, James (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, VI, New York, 1913.

6. Ionescu, Voichița, *Dicționar Latin-Român*, ediția a II-a, Editura Orizonturi, București, 1992.

7. Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984.

8. Sillamy, Norbert, *Dicționar de psihologie Larousse*, traducere de Leonard Gavriliu, Editura Enciclopedică, București, 1998.

9. Robinson, Edward, *Greek and English Lexicon of New Testament*, Longman, Brown, Green and Longmans, Londra, 1850, ediție digitalizată.

10. ***, *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, tome V, Edition Beauchesne, Paris, 1965.

11. ***, *Dicționar explicativ al limbii române*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Academia Română, Institutul de Lingvistică, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2009.

12. ***, *Noul Dicționar explicativ al limbii române*, Editura Litera Internațional, București, 2002.

3. Lucrări în volum:

1. Abrudan, Dumitru, *Cărțile didactico-poetice*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2001.

2. Adam, Ionel D. (ed.), *Ieroschimonahul Nil Dorobanțu, nebun pentru Hristos și flacără vie a monahismului secolului XX*, Editura Babel, Bacău, 2015.

3. Alexander, Paul J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1985.

4. Αγγελίδη, Χριστίνα, *Ὁ Βίος τοῦ ὁσίου Βασιλείου τοῦ Νέου*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα, 1980.

5. Ἄντρα, Νεκτάριος (Ναμάν), *Δογμα και ηθοσ στουσ βιουσ των δια χριστον σαλων*, (s.n.), Θεσσαλονικη, 2010.

6. Apostolache, Ioniță, *Apologetica ortodoxă, mărturisire și apostolat*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2017.

7. Apostolache, Ioniță, *Hristologie și mistică în teologia siriană*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2014.

8. Baconschi, Teodor, *Râsul Patriarhilor. O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană*, traducere de Dora Mezdrea, Editura Ratio et Revelatio, Oradea, 2019.

9. Bălan, Ioanichie, *Patericul românesc*, ediția a IV-a, Editura Episcopiei Romanului, Roman, 2001.

10. Bielawski, Maciej, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, traducere și cuvânt înainte de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998.

11. Boca, Arsenie, *Cuvinte vii*, Editura Charisma, Deva, 2006.

12. † Botoșăneanul, Calinic, *Logica Trinității*, Editura Gedo, Cluj Napoca, 2015.

13. Bréhier, Louis, *Civilizația bizantină*, traducere de Nicolae Spincescu, Editura Științifică, București, 1994.

14. Brénon, Jean, *Părinții pustiei*, introducerea și comentariile traduse de Marinela Bojin, Editura Nemira, București, 2002.

15. Breton, Stanislas, *Le Verbe et la Croix*, Desclée, Paris, 1981.

16. Brock, Sebastian P., *Sfintele femei ale Orientului Sirian*, traducere de Gheorghe Feodoroviciu, Editura Sophia, București, 2005.

17. Brock, Sebastian P., *Spirituality in the Syriac Tradition*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI), Kottayam, India, 1989.

18. Brown, Raymond, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, traducere de Dumitru Groșan, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2010.

19. Cartojan, Nicolae, *Cărți populare în literatura românească*, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.

20. Codrescu, Răzvan (ed.), *Fiecare în rândul cetei sale*, Editura Christiana, București, 2003.

21. Chirilă, Ioan (coord.), Abrudan, Dumitru, Semen, Petre, Oancea, Constantin, Onișor, Remus, Basarab, Mircea, *Introducere în Vechiul Testament*, Editura Basilica, București, 2018.

22. † Ciobotea, Daniel, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și spiritualitate*, ediția a II-a, Editura Basilica, București, 2022.

23. Crainic, Nichifor, *Ortodoxie și etnocrație*, Editura Albatros, București, 1997.

24. Creangă, Ion, *Amintiri din copilărie. Povești. Povestiri*, Editura Humanitas, București, 2013.

25. Delehaye, Hippolyte, *Sfinții Stâlpnici*, traducere de Sofia Dima, Editura Partener, Galați, 2005.

26. Diehl, Charles, *Marile probleme ale istoriei bizantine*, Editura pentru Literatură, București, 1969.

27. Drimba, Ovidiu, *Istoria culturii și civilizației*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

28. Ducellier, Alain, *Bizantinii - istorie și cultură*, traducere de Simona Nicolae, col. *Annales*, Editura Teora, București, 1997.

29. Eftimie Athonitul, *Din tradiția ascetică și isihastă a Sfântului Munte*, traducere de Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, București, 2016.

30. Eliade, Mircea, *Memorii*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991.

31. Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, ed. a III-a, traducere de Brândușa Prelipceanu, Editura Humanitas, București, 2005.

32. Enăchescu, Constantin, *Fenomenologia nebuniei. Semnificația Alterității Persoanei ca negare de sine*, ediția a II-a, Editura Paideia, București, 2004.

33. Enăchescu, Constantin, *Homo demens, o redefinire a nebuniei*, Editura Polirom, Iași, 2008.

34. Evdokimov, Michel, *Pelerini ruși și vagabonzi mistici*, Editura Pandora, Târgoviște, 1999.

35. Evdokimov, Paul, *Hristos în gândirea rusă*, traducere de Ion Buga, Editura Symbol, București, 2001.

36. Evdokimov, Paul, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere, prefață și note de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, 1993.

37. Evdokimov, Paul, *Vârstele vieții spirituale*, traducere de Ioan Buga, Editura Sophia, București, 2019.

38. Федотов, Г. П, *Святые Древней Руси*, сост., примеч., вступ. ст.: С. С. Бычков, Мартис ,,SAM and SAM", Москва, 2000.

39. Fedotov, George P., *The Russian Religious Mind*, Cambridge, Massachusetts, 1946.

40. Felea, Ilarion Virgil, *Religia culturii*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române Arad, Arad, 1994.

41. Floca, Ioan, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, note și comentarii, ediția a III-a, Sibiu, 2005.

42. Flecther, Giles, *Of the Russe Commonwealth, 1591*, Harvard Press University, 2013 (facsimil edition).

43. Florovsky, George, *Ways of Russian Theology*, Part One, col. *Works of Georges Florovsky*, vol. V, Nordland Publishing Company, Massachusets, 1979.

44. Foucault, Michel, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, ediția a II-a, traducere de Mircea Vasilescu, Editura Humanitas, București, 2005.

45. Gilson, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu, de la începuturile patristice până la începutul secolului al XIV- lea*, traducere de Ileana Stănescu, Editura Trei, București, 2022.

46. Golitzin, Alexander, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în ortodoxie*, traducere de Ioan I.Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998.

47. Gondikakis, Vasilios, *Intrarea în împărăție sau modul liturgic*, ed. a II-a adăugită, traducere de IoanIcă, Editura Deisis, Sibiu, 2007.

48. Goraïnoff, Irina, *Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, Desclée de Brouwer, Paris, 1983.

49. Goraïnoff, Irina, *I pazzi in Cristo nella tradizione ortodossa*, traducere de M. Donadio, Editrice Ancora, Milano, 1988.

50. Gorainova, Irina, *Viața și profețiile Sfântului Serafim de Sarov*, traducere de Maria Mihărtescu, Editura Andreas, București, 2013.

51. Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanțului*, traducere de Cornelia Dumitru, Editura Polirom, Iași, 2013.

52. Hagman, Patrik, *The ascetism of Isaac of Nineveth*, Oxford Univercity Press, New York, 2010.

53. Haldon, John F., *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

54. Harakas, Stanley, *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*, The Crossroad Publishing Company, New York, 1990.

55. Henne, Philippe, *Sfântul Ilarie de Poitiers. O introducere*, traducere de Diana-Modesta Isopescu, Editura Doxologia, Iași, 2017.

56. † Hierotheos, mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, traducere de Paul Bălan, Editura Bunavestire, Bacău, 2002.

57. Hofstra, Jan, *Leontius von Neapolis und Symeon der Heilige Narr*, Vergal Karmel Drachten, Herenveen, 2008.

58. Hollingsworth, Paul, *The Hagiography of Kievan Rus'*, Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Cambridge, MA, 1992.

59. Hunt, Priscilla, Kobets, Svitlana (eds.), *Holy foolishness in Russia: New perspectives*, Slavica Publishers, Indiana University, Bloomington, Canada, 2011.

60. Ică jr., Ioan I., *Viața Sfântului Grigorie Decapolitul, dosar hagiografic*, Editura Deisis, Sibiu, 2017.

61. † Ierótheos, mitropolit al Nafpaktosului, *Vremea lucrării. Chipul lăuntric al Tradiției ortodoxe: teologie și viață*, traducere de Teofan Munteanu, Editura Sophia, București, 2004.

62. Ilie, Cleopa, *Neștiutele judecăți ale lui Dumnezeu*, Editura Anestis, București, 2004.

63. Iorga, Nicolae, *Bizanț după Bizanț*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972.

64. Iorga, Nicolae, *Istoria vieții bizantine, Imperiul și civilizația după izvoare*, traducere de Maria Holban, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.

65. Iorga, Nicolae, *Pagini alese*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1965.

66. Isaac, *Viața Cuviosului Paisie Aghioritul*, traducere de Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, București, 2005.

67. Ivanov, Sergey A., *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, trad. Simon Franklin, Oxford University Press, Oxford, 2006.

68. Ivanov, Serghei A., *Sfinții nebuni întru Hristos, o perspectivă istorică*, traducere și note suplimentare de Dorin Garofeanu, Editura Doxologia, Iași, 2019.

69. Καζαντζογλου, Σοφια, *Η αναγνωριση νεων αγιων επι τησ πατριαρχιασ του οικουμενικου πατριαρχη Κ.Κ. Βαρθολομαιου*, Θεσσαλονίκη, 2016.

70. Kologrivov, Ivan, *Essai sur la sainteté en Russie*, Beyaert, Bruges, 1953.

71. Kornarakis, Ioannis K., *Tarso cea nebună pentru Hristos*, traducere de Cristian Spătărelu, Editura Cartea Ortodoxă, Editura Egumenița, Galați, 2008.

72. Kovalevsky, Ioan, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, traducere de Boris Buzilă, Editura Anastasia, București, 1997.

73. Kotsanis, Ioannikios, *Patericul atonit*, traducere de Anca Dobrin și Maria Ciobanu, Editura Bunavestire, Bacău, 2000.

74. Krueger, Derek, *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*, University of California Press, 1996.

75. Kyrris, Costas, *History of Cyprus: With an Introduction to the Geography of Cyprus*, Nicosia, 1985.

76. Кузнецов, Алексий, *Юродство и столпничество: Религиозно психологическое исследование*, С.-Петербург: изд. типографии В.Д. Смирнова, 1913.

77. Larchet, Jean-Claude, *Ce este teologia? Noțiuni de metodologie în practica și în predarea Teologiei Ortodoxe*, traducere de Ciprian Costin Apintilesei, Editura Basilica, București, 2021.

78. Larchet, Jean-Claude, *Sfântul Gavriil Georgianul cel nebun pentru Hristos*, traducere de Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2016.

79. Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor mintale. Experiența creștinismului răsăritean al primelor veacuri*, traducere de Marinela Bojin, Editura Sofia, București, 2008.

80. Лихачев, Дмитрий Сергеевич, *Русская культура*, Издательство Иллюминатор, Москва, 2000.

81. Le Masters, Philip, *Credința uitată. Vechi adevăruri din Răsăritul creștin pentru creștinii contemporani*, traducere de Mădălin Enciu, Editura Doxologia, Iași, 2016.

82. Longworth, Philip, *Crearea Europei de Est. De la preistorie la postcomunism*, traducere de Eugen Stancu, Editura Curtea-Veche, București, 2002.

83. Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere de Vasile Răducă, Editura Humanitas, București, 2005.

84. Macarie de la Simonos Petra, *Sinaxarul. Viețile Sfinților*, vol. VI, traducere de Sofronia, Monica Florea, Elena Soare, Editura Apostolia, 2013.

85. Mada, Teofan, *Homo seculus, Antrolopogia filosofică a religiei*, Editura Agnos, Sibiu, 2008.

86. Makris, Dionysios A., *Iannis - cel nebun pentru Hristos*, vol. I și II, traducere de Gabriel Mândrilă, Editura Sophia, București, 2021 și 2022.

87. Matsoukas, Nikolaos A, *Istoria filosofiei bizantine*, traducere de Constantin Coman și Nicușor Deciu, Editura Bizantină, București, 2011.

88. Mazela, David, *The making of modern cinism*, University of Virginia Press, Charlottesville, 2007.

89. Meyendorff, John, *Teologia bizantină*, traducere de Alexandru Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

90. Miller, Timothy S., *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1985.

91. † Mladin, Nicolae, *Asceza și mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu, 1996.

92. Mșvenieradze, Eufimia, *Coroana Starețului. Viața și minunile Sfântului Gavriil Georgianul, mărturisitor și nebun pentru Hristos*, traducere de Mihail Damașcan, Editura Predania, București, 2017.

93. Mocanu, Mihai, *Pe urmele arhimandritului Isaia Teodorescu (Popa Duhu), învățătorul lui Ion Creangă*, Editura Golia, Iași, 2005.

94. Мотеюнайте, Илона Витаутасовна, *Восприятие юродства русской литературой XIX-XX веков*, Псков, 2006.

95. Münch, Christian, *In Christo närrisches Russland, Zur Deutung und Bedeutung des „jurodstvo" im kulturellen und sozialen Kontext des Zarenreiches*, Vandenhoeck & Ruprecht, Bristol, 2017.

96. Murav, Harriet, *Holly Foolishness: Dostoevsky's Nove and the Poetics of Cultural Critique*, Stanford University Press, Stanford, 1992.

97. Murray, Sarra, *A Study of the Life Andreas, the Fool for the Sake of Christ*, Berna, Leipzig, 1910.

98. Navia, Luis E., *Classical Cynism: a critical study*, Greenword Press, Westport, 1996.

99. Недоспасова, Татьяна, *Русское юродство XI-XVI веков*, Москва, 1997.

100. Negruzzi, Constantin (Costache), *Negru pe alb*, Editura Litera, Internațional, București - Chișinău, 1996.

101. Nilus, Serghei, *Fericiții nebuni pentru Hristos. Părintele Teofilact Avdeev și Serafim ieroschimonahul*, ediția a II-a, traducere de Boris Buzilă, Editura Sophia, Editura Siluana, București, 2020.

102. Noica, Rafail, *Cultura Duhului*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2002.

103. Николаевич, Власов Андрей, *Повесть о житии Прокопия Устюжского в поздней севернорусской традиции*, Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: межвуз. сб. науч. Тр, отв. ред. Г. М. Прохоров, Сыктывкар: СГУ, 1989.

104. Obolenski, Dmitri, *Un commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit (500-1453)*, Editura Corint, București, 2002.

105. Olteanu, Antoaneta, *Miturile Rusiei clasice*, Editura Paideia, București, 2015.

106. Oprea, N. Ion, *Lumânărică, Sfântul de la Tutova și epoca în care a trăit*, Editura P.I.M., Iași, 2009.

107. Opriș, Dorin, Opriș, Monica (ed.), *Cuviosul Gherontie cel nebun pentru Hristos*, Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, vol. I-VI, Deva, 2019-2023.

108. Paisie Aghioritul (Cuviosul), *Părinți aghioriți. Flori din grădina Maicii Domnului*, traducere de Ștefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, București, 2004.

109. Panaitescu, Petre P., *Introducere la istoria culturii românești*, Editura Științifică, București, 1969.

110. Paul din Alep, *Jurnal de călătorie în Moldova si Valahia*, traducere și ediție adnotată de Ioana Feodorov, Editura Istros, 2014.

111. Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ediția a II-a, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.

112. Πετρίδησ, Ικαροσ, *Έμπαιζοντες, Ήμεῖς μωροί διά Χριστόν*, Μορφη Εκδοτικη, Αθήνα, 2008.

113. Piscupescu, Ecaterina, *Literatura slavă din Principatele Române în veacul al XV-lea,* Imprimeria Națională, București, 1939.

114. Platon, *Legile*, traducere de E. Bezdechi, Editura Iri, București, 1995.

115. † Plămădeală, Mitropolit Antonie, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, ediția a II-a revăzută, Editura Sophia, București, 2010.

116. Popoiu, Ioan Dumitru, *Nebuni pentru Krishna și nebuni pentru Hristos, o fenomenologie a formelor de devoțiune extremă*, Editura Doxologia, Iași, 2020.

117. † Popovici, Iustin (Sfântul), *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, traducere de Zarko Markovski, Editura Doxologia, Iași, 2017.

118. † Puhalo, Lazăr (ed.), *God's fools, The lives of the holy ,,Fools for Christ"*, trad. † Varlaam Novakshonoff, Sinaxis Press (The canadian orthodox publishing house), Dewdney, Canada, 2017.

119. † Puhalo, Lazăr, *Sufletul, trupul și moartea*, traducere de Virgil Baidoc, Editura Eikon, Cluj, 2005.

120. Riasanovsky, Nicholas V., *O istorie a Rusiei*, traducere de Areta Voroniuc, note și postfață de Mihai Cojocariu, Editura Institutul European, Iași, 2001.

121. Rose, Serafim, *Scrieri*, traducere de Dana Cocărgeanu, Editura Sophia, București, 2009.

122. Rose, Serafim, *Sufletul după moarte*, ediție de Teodosie Paraschiv, traducere de Grația Lungu, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1994.

123. Ростовского, Димитрия, *Четьих-Миней святого*, 12 книг, Ковчег, Москва, 2010.

124. Rotman, Youval, *Insanity and Sanctity in Byzantium: The Ambiguity of Religious Experience*, Harvard University Press, Cambridge, MA, and London, 2016.

125. Розанов, С., *Жития преподобного Авраамия Смоленского и службы ему*, Омега-Л, Москва, 2022.

126. Runciman, Steve, *Civilizația bizantină*, ediția a II-a revizuită, traducere și note de Damian Anfile, Editura Basilica, București, 2023.

127. Rydén, Lennart (ed.), *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis, Almquist*, Wiksell, Uppsala, 1963.

128. Savin, Ioan Gh., *Mistica și ascetica ortodoxă*, Sibiu, 1996.

129. Saward, John, *Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

130. Schmemann, Alexander, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, traducere de Vasile Gavrilă, Editura Sophia, București, 2016.

131. Scull, Andrew, *O istorie culturală a nebuniei*, traducere de Ancaona Mândrilă-Sonetto, Editura Polirom, Iași, 2017.

132. Semen, Petre, Melniciuc-Puică, Ilie, *Așteptând mântuirea*, Editura Trinitas, Iași, 1999.

133. Soljenițîn, Alexander, *Rusia sub avalanșă*, traducere de Inna Cristea, Editura Humanitas, București, 2000.

134. Soloviov, Vladimir, *Fundamentele spirituale ale vieții*, studiu introductiv și traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Alba Iulia, 1994.

135. Špidlík, Tomáš, *Mari mistici ruși*, traducere de Nicolae D. Necula, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1997.

136. Špidlík, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, Monahismul*, vol. III, traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000.

137. Špidlík, Tomáš, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, Omul și destinul său în filozofia religioasă rusă*, vol. IV., traducere de Maria Cornelia Ică jr., studiu introductiv și postfață Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2002.

138. Stan, Gabriel Andrei, *Nebunia în cultura rusă: istoria unei idei-cameleon. Secolul al XVIII-lea - prima jumătate a secolului al XIX-lea*, Editura Paralela 45, Pitești, 2019.

139. Stăniloae, Dumitru, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.

140. Stăniloae, Dumitru, *Ortodoxie și românism*, Mănăstirea Putna, 1992.

141. Stăniloae, Dumitru, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Editura Elion, București, 2004.

142. Stăniloae, Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

143. Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediția a V-a, Editura Basilica, București, 2018.

144. Steinhardt, Nicolae, *Dăruind vei Dobândi*. *Cuvinte de credință*, Editura Polirom, Mănăstirea Rohia, 2008.

145. Steinhardt, Nicolae, *Jurnalul fericirii*, Editura Mănăstirii Rohia, 2005.

146. Ștrempel, Gabriel, Moisil, Florica, Stoianovici, L., *Catalogul manuscriselor românești (1062 – 1380)*, vol. IV, Editura Academiei, București, 1967.

147. Szasz, Thomas, *The Myt of Mental Illness*, Harper and Row, New-York, 1965.

148. Tănase, Petroniu, *Chemarea Sfintei Ortodoxii*, Editura Bizantină, București, 2006.

149. Telea, Marius, *Spiritualitatea Bizanțului* (suport de curs), Universitatea ,,1 Decembrie 1918" Alba-Iulia, Facultatea de Teologie Ortodoxă, 2008.

150. Thompson, Ewa Majewska, *Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture*, University Press of America, Minesssota, 1987.

151. Thompson, Francis J., *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, VT: Ashgate Publishing, Brookfield, 1999.

152. Τσάμη, Δημητρίου (ed.), Φιλοθέου Κοκκίνου, *Βίος άγίου Σάββα του Νέου*, Θεσσαλονίκη, 1983.

153. Velculescu, Cătălina, *Nebuni întru Hristos. Viața Sfântului Andrei Salos în vechile manuscrise și tipărituri românești*, Editura Paideia, București, 2007.

154. Velculescu, Cătălina, *Proloage. Fiziolog. Alexandria. Cosmografii*, Editura Școala Agatonia, Piscu, 2018.

155. † Vlachos, Hierotheos, *Predici la marile sărbători*, traducere de Daniela Filioreanu, Editura Egumenița, Galați, 2004.

156. † Vlachos, Hierotheos, *Psihoterapia ortodoxă*, traducere de Irina Luminița Niculescu, Editura Învierea, Timișoara, 1998.

157. Vlad, Maxim, *Priveliștea lumii. Stâlpnicii în spiritualitatea monahală. O introducere*, Editura Platytera, București, 2007.

158. Vlad, Vasile, *Asumarea (post) modernității, o perspectivă teologică asupra istoriei*, Editura Universității ,,Aurel Vlaicu" Arad, Arad, 2010.

159. Yannaras, Christos, *Abecedar al credinței*, traducere de Constantin Coman, Editura Bizantină, București, 2007.

160. Yannaras, Christos, *Libertatea moralei*, traducere de Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2004.

161. Yannaras, Christos, *Ortodoxie și Occident*, text îngrijit de Iulian Nistea, Editura Bizantină, București, 1995.

162. Znosko, Vladimir, *Sfântul Teofil cel nebun pentru Hristos*, Editura Egumenița, Bacău, 2019.

163. ***, *Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, vol. IX, studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de glosar de Maria Stanciu-Istrate, București, 2004.

164. ***, *Cuvioasa Pelaghia Ivanovna cea nebună pentru Hristos*, Editura Cartea ortodoxă și Egumenița, 2011.

165. ***, *Despre rugăciune și trezvie în învățăturile Sfinților Părinți*, traducere de Cristea Florentina, Editura Egumenița, Galați, 2007.

166. ***, *Fericita Pelaghia, ucenica Sfântului Serafim de Sarov. Viața unei sfinte nebune pentru Hristos*, traducere de Gheorghiță Ciocioi, Editura Sophia, București, 2011.

167. ***, *Noul Mucenic Alexei din Elnat, cel nebun întru dragostea lui Hristos*, traducere de Dragoș Dâscă, Editura Doxologia, Iași, 2005.

168. ***, *Pateric despre visuri și vedenii*, traducere de Cristian Spătărelu, Editura Bunavestire, Bacău, 2002.

169. ***, *Părintele Petroniu de la Prodromu*, ediție îngrijită de preotul Constantin Coman și Costion Nicolescu, Editura Bizantină, București, 2015.

170. ***, *Sfânta Xenia, cea smerită și nebună pentru Hristos*, traducere de Elena Crăciun, Editura Bunavestire, Bacău, 2017.

171. ***, *Sfinte și nevoitoare de la Diveevo. Sfânta Pașa din Sarov*, traducere de Gheorghiță Ciocioi, Editura Sophia, București, 2014.

172. ***, *Sfinții Părinți despre ieșirea sufletului. Antologie de texte*, ediție îngrijită de Dragoș Ifrim, traducere de Parascheva Enache, Editura Doxologia, Iași, 2021.

173. ***, *The Departure of the Soul According to the Teaching of the Orthodox Church. A Patristic Anthology*, St. Anthony's Greek Orthodox Monastery, 2017.

174. ***, *Viața și acatistul Cuviosului Gherontie, cel nebun pentru Hristos (1934-2018)*, Fundația ,,Cuviosul Gherontie de la Tismana", 2018.

175. ***, *Viața și minunile fericitei Eufrosina, cea nebună pentru Hristos*, traducere de Florentina Cristea, Editura Egumenița, Galați, 2021.

4. **Studii și articole (în reviste și volume colective):**

1. Aerthayil, James, ,,Mysticism in Syrian Tradition", în *The Harp*, London, VIII-IX (1995-1996), nr. 9, pp. 229-251.

2. Bahrim, Dragoș, ,,Viața Sfântului Nifon al Constanțianei, vederea Înfricoșatei Judecăți", în *Teologie și viață*, SN, Iași, anul XXX (2020), nr. 9-12, pp. 204-232.

3. Banu, Emanuel, ,,Lucrarea Sfântului Duh în opera Sfântului Simeon Noul Teolog", în *Studii Teologice*, București, XXXII (1980), nr. 1-2, pp. 81-94.

4. Behr-Sigel, Élisabeth, ,,Les «fous pour le Christ» et la «sainteté laïque» dans l'ancienne Russie", în *Irénikon*, Paris, XV (1939), pp. 554-565.

5. Bera, Olimpia, ,,Fețe ale alterității. Nebunie și psihopatologie în artă", în *Irregular*, Cluj-Napoca, I (2016), pp. 71-90.

6. Bichir, Florian, ,,Mitul veșnic al panslavismului: a treia Romă", în *Polis*, Iași, SN, vol. VI (2018), nr. 2, pp. 231-250.

7. Bobână, Gheorghe, ,,Mircea Vulcănescu. O analiză fenomenologică a Dimensiunii românești a existenței", în *Revista Filosofie*, Chișinău, II (2015), pp. 249-260.

8. Boldișor, Adrian, ,,Cultura și spiritualitatea românească între Orient și Occident în viziunea Pr. Dumitru Stăniloae", în Nicolae Răzvan Stan, Lucian Dindirică (coord.), *Părintele profesor Dumitru Stăniloae sau consonanța dintre dogmă, spiritualitate și Liturghie*, Editura Cetatea de Scaun și Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015, pp. 344-378.

9. Brock, Sebastian, ,,The Importance and Potential of SEERI (St. Ephrem Ecumenical Research Institute) in an International Context", în *The Harp*, Kottayam, X (1997), n. 1-2, pp. 45-56.

10. Capri, Serena, ,,La santa follia: Saloi, jurodivye Christa radi, e san Francesco d'Assisi", în *Miscellanea Francescana*, Rivista di Scienze Teologiche e Studi Francescani, Roma, I-II (2016), pp.76-109.

11. Carile, Antonio, ,,Byzantine Political Ideology and the Rus' in the Tenth-Twelfth Centuries", în *Harvard Ukrainian Studies*, Cambridge, Massachusetts, XII-XIII (1988/1989), pp. 400-414.

12. Cavallero, Pablo A., ,,Griego bizantino en la Vida de Simeón, de Leoncio de Neápolis", în *Erytheia*, Logroño. Rioja, XXIX (2008), pp. 7-28.

13. Cesaretti, Paolo, ,,The life of St Andrew the Fool by Lennart Rydén: vingt ans après", în *Scandinavian journal of Byzantine and modern Greek studies*, Lund, II (2016), nr. 201, pp. 31-53.

14. Chițulescu, Policarp, ,,Un manuscris necunoscut copiat la porunca lui Iliaș, voievodul Moldovlahiei", în *Analele Putnei*, Mănăstirea Putna, IX (2013), nr. 2, pp. 133-140.

15. Corbu, Agapie, ,,Cuvântul înțelepciunii și cuvântul cunoștinței (I Cor 12, 8) – despre teologia duhovnicească și cea discursivă", în *Altarul Banatului*, SN, Timișoara, XI (2000), nr. 4-6, pp. 21-30.

16. Cuțaru, Caius, ,,Eliadian Reflections on the Spirituality of the Romanian People", în *Teologia*, Arad, anul XXIII (2019), nr. 2, pp. 42-57.

17. Delehaye, Hyppolite, ,,La fiction du témoin bien informé. Les passions des martyrs et les genres littéraires", în *Subsidia Hagiographica*, Bruxelles, XIII (1966), Société des Bollandistes, pp. 181-198.

18. Déroche, Vincent, ,,Études sur Léontios de Néapolis", în *Acta Universitatis Upsaliensis*, Studia Byzantina Upsaliensia, Uppsala, I (1995), pp. 167–180.

19. Dragnev, Emil, ,,Literatura profetico-eshatologică bizantină în Țările Române (sec. XV - XVI). Note preliminare", în Șipoș, Sorin, Cepraga, Dan Octavian, Gumenâi, Ion (coord.), *Tradiții istorice românești și perspective europene, in honorem Academician Ioan-Aurel Pop*, Editura Universității din Oradea, Editura Universității de Stat din Moldova, Oradea - Chișinău, 2015, pp. 161-188.

20. Enăchescu, Liliana, ,,Evoluția istorică a ideilor despre nebunie", în *Noema*, București, anul XVI (2017), pp. 30-42.

21. Filipaș, Titus, ,,Popa Duhu în lumina documentelor", în *Timpul*, Iași, (2006), nr. 7-8, pp. 8-9.

22. Grosdidier de Matons, José, ,,Les thèmes d édification dans la Vie d' André Salos", în *Travaux et Mémoires*, Paris, IV (1970), pp. 277-328.

23. Hinterberg, Martin, ,,The Byzantine Hagiographer and his Text", în Stephanos Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. I, Genres and Contexts, Farnham: Ashgate, 2014.

24. Hunt, Priscilla, ,,The Fool and the King: The Vita of Andrew of Constantinopole and Russian Urban Holy Foolishness", în Hunt, Priscilla, Kobets, Svitlana (eds.), *Holy Foolishness in Russia: New perspectives*, Slavica Publishers, Indiana University, Bloomington, 2011, pp. 149-225.

25. Hunt, Priscilla, ,,Holy Foolishness as a Key to Russian Culture", în Hunt, Priscilla, Kobets, Svitlana (eds.), *Holy Foolishness in Russia: New perspectives*, Slavica Publishers, Indiana University, Bloomington, 2011, pp. 1-15.

26. Ivanov, Sergey, ,,St. Paul the Corinthian, Holy Fool", în Kountura-Galake, Elisabeth (ed.), *The Heroes of the Orthodox Curch: The Saints*, Atena, 2004, pp. 39-46.

27. Jinga, Constantin, ,,Calea celui nebun este dreaptă în ochii Lui... (Pilde 12,15)", în *Altarul Banatului*, SN, Timișoara, anul XIV (2003), nr. 7-9, pp. 54-63.

28. Kobets, Svitlana, ,,From the Tabennisi nunnery to Pussy Riot: female holy fools in Byzantium and Russia", în *Canadian Slavonic Papers*, Revue Canadienne des Slavistes, Montreal, LX (2018), pp. 87-107.

29. Kobets, Svitlana, ,,Lice in the Iron Cap: Holy Foolishness in Perspective", în Hunt, Priscilla, Kobets, Svitlana (eds.), *Holy Foolishness in Russia: New perspectives*, Slavica Publishers, Indiana University, Bloomington, 2011, pp. 15-40.

30. Kobets, Svitlana, ,,Folly, Foolishness, Foolery", Review of Sergey A. Ivanov, Holy Fools in Byzantium and Beyond, în *Canadian Slavonic Papers*, Montreal, LVI (2008), nr. 3-4, pp. 491-497.

31. Kobets, Svitlana, ,,The Paradigm of the Hebrew Prophet and the Russian Tradition of lurodstvo", în Ilnytsky, Oleh (ed.), *Canadian Contributions to the XIV International Congress of Slavists*, Canadian Slavonic Papers/ Revue canadienne des slavist, Ohrid, L (2008), nr 1-2, pp. 18-32.

32. Kologrivov, Ivan, ,,Les fous pour Christ' dans l'hagiographie russe", în *Revue d'ascetique et mystique*, Toulouse, XXV (1949), pp. 57-83.

33. Kraft, András, „An inventory of Medieval Greek Apocalyptic Sources (c. 500–1500 AD): Naming and dating, editions and manuscripts", în *Millennium - Jahrbuch*, Münster, XV (2018), nr. 1, pp. 69-143.

34. Kyrris, Costas, ,,Cypriot Ascetics and the Christian Orient", în *Vyzantinos Domos (Βυζαντινός Δόμος)*, II (1987), pp. 95–108.

35. Kourilas, Euloge, Halkin, François (eds.), ,,Deux Vies de saint Maxime le Kausokalybe ermite au Mont Athos (XIVe siecle)", în *Analecta Bollandiana* (*AB*), Bruxelles, LIV (1936), 38-112.

36. Nadezhda, Lazarova, ,,Holy Fools in an Age of Hesychasm: A Comparison Between Byzantine and Bulgarian Vitae", în *Institute for Literature BAS*, Sofia, II (2004), pp. 355-390.

37. Le Gal, Frédéric, ,,L'Évangile de la folie sainte", în *Recherches de Science Religieuse*, Paris, LXXXIX (2001), nr. 3, pp. 419-442.

38. Letea, Alexandru, ,,Fenomenul nebuniei pentru Hristos în spiritualitatea ortodoxă. Terminologie și concept biblic. Receptare patristică și posibile convergențe", în *Studia Doctoralia*, Editura Universității ,,Aurel Vlaicu" Arad, Arad, anul VIII (2023), nr. 8, pp. 138-168.

39. Lunde, Ingunn, ,,Slavic Hagiography", în Efthymiadis, Stephanos (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, vol. I: Periods and Places, Routledge, London and New York, 2011 and 2016, pp. 369-384.

40. Magdalino, Paul, ,,The Byzantine Holly Man in the Twelfth Century", în Hackel, Sergei (coord.), *The Byzantine Saint*, London, 2001, pp. 51-66.

41. Magdalino, Paul, „The Year 1000 in Byzantium" în Paul Magdalino (ed.), *Byzantium in the Year 1000*, Leiden, Boston, 2003, pp. 233- 270.

42. Mango, Cyril, ,,The Life of St. Andrew the Fool Reconsidered", în *Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, Roma, XII (1982), pp. 295-312.

43. Mitrea, Mihail, ,,Philotheos Kokkinos's, Hypomnēma on Saint Nikodemos the younger (BHG 2307) ", în *Studia Universitas Babeș-Bolyai, Teologia Ortodoxă*, Cluj-Napoca, LIV (2009), nr. 2, pp. 75-94.

44. Nagy, Mihai, ,,Retorica discursului profetic la Isaia și Ieremia", în *Studia Universitas Babeș-Bolyai, Teologia Ortodoxă*, Cluj-Napoca, LV (2010), nr. 2, pp. 259-268.

45. Negruzzi, Constantin (Costache), ,,Scrisoarea XIII (Lumânărică)", în Negruzzi, Constantin, *Negru pe alb*, Editura Litera, Internațional, București - Chișinău, 1996, pp. 220-222.

46. Pandele, Dorin Gabriel, ,,Sfântul Teodor Studitul. Restabilirea sensului și semnificației chinoviei", în ***, *Teologie și spiritualitate la Dunărea de Jos*, Arhiepiscopia Dunării de Jos, Galați, 2004, pp. 259-305.

47. Phan, Peter C., „The wisdom of holy fools in postmodernity", în *Theological Studies*, Baltimore, LXII (2001), pp. 730-752.

48. Pomană, Sorin-Gabriel, ,,Sfântul Maxim Kavsokalivitul - doritorul de isihie din veacul al XIV-lea", în *Îndrumător bisericesc pe anul 2022*, Editura Andreiana, Sibiu, 2022, pp. 203-215.

49. Posa, Nicolae Toma, ,,Nebunia pentru Hristos - provocare a societății contemporane", în *Îndrumătorul bisericesc* pe 2016, Editura Andreiana, Sibiu, 2016, pp. 399-406.

50. Posa, Nicolae -Toma, ,,Nebunia pentru Hristos - chip deosebit al ascezei creștine", în *Studia Doctoralia Andreiana*, Sibiu, anul XIII (2024), nr. 1, pp. 49-66.

51. Prohin, Andrei, ,,Cărturarii Țărilor Române - între istorie și profeție (sec. XV-XVI)", în *Studia Universitatis Moldaviae*, Revistă Științifică a Universității de Stat din Moldova, Chișinău, LXIV (2013), nr. 4, pp. 18-26.

52. Prohin, Andrei, ,,Prezicerea decesului în hagiografia bizantină", în *Studia Universitatis Moldaviae* (Seria Științe Umanistice), Chișinău, XLIV (2011), nr. 4, pp. 67-74.

53. Prohin, Andrei, ,,The components of the prophetical discourse at St. Andrew the fool for Christ", în *International Conference of Young Researchers*, VII (2009), Chișinău, nr. 5-6, pp. 102-131.

54. Rydén, Lennart, ,,The Date of the Life of Andreas Salos, în *Dumbarton Oaks Papers* (*DOP)*, Washington, D.C., XXXII (1978), pp. 127–156.

55. Rydén, Lennart, ,,The Life of St. Basil the Younger and the Date of the Life of St. Andreas Sálos", în *Okeanos: Essay presented to Ihor Sevcenko on his Six-tieth Birthday by his Collegues and Students*, Harvard Ukrainian Studies, VII (1983), pp. 568-586.

56. Semen, Petre, ,,Chemarea la profeție a lui Isaia", în *Teologie și Viață*, SN, Iași, anul I (LXVII) (1991), nr. 9-12, pp. 121-127.

57. Shtyrkov, Serghei, ,,The Unmerry Widow: The Blessed Kseniia of Petersburg in Hagiography and Hymnography", în Hunt, Priscilla, Kobets, Svitlana (eds.), *Holy Foolishness in Russia: New perspectives*, Slavica Publishers Indiana University, Bloomington, 2011, pp. 284-295.

58. Σταμουλής, Χρήστος, ,,Σαλοί καὶ ψευδοσαλοί στὴν Ορθόδοξη ἁγιολογία", în *Γρηγόριος Παλαμάς*, Θεσσαλονίκη, 1988, τ. 721, pp. 112-128.

59. Stan, Mihail-Stelian, ,,Sfinți nebuni pentru Hristos în Imperiul Bizantin. Caracteristici și lucrarea virtuților", în *Studia Doctoralia Andreiana*, Sibiu, anul XIII (2024), nr. 1, pp. 67-78.

60. Stăniloae, Dumitru, ,,Formele și cauzele falsului misticism", în *Studii Teologice*, București, anul IV (1952), nr. 5-6, pp. 251-271.

61. Špidlík, Tomáš, ,,Fous pour Christ. En Orient", în *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*, tome V (1964), Beauchesne, Paris, col. 752-761.

62. Todoran, Simion, ,,Idei doctrinare în proorocia lui Isaia", în *Glasul Bisericii*, București, anul XLI (1982), nr. 4-6, pp. 398-406.

63. Van Rompay, Lucas, ,,The Syriac Version of the Life of Symeon Salos", în Antoon Schoors (ed.), *Philohistar: Miscellanea in honorem Caroli Laga Septuagenarii*, Leuven, 1994, pp. 381-398.

64. Todorov, Nikolai, ,,The conversion of Rus' to Christianity", în Hamant, Yves, *The Christianization of Ancient Russia A Millennium: 988-1988*, UNESCO, Paris, 1992, pp. 37-42.

65. Velculescu, Cătălina, ,,Das Leben Des Simeon Salos in Abendländischen Bearbeitungen Und Mögliche Widerklänge in Transsilvanien", în *Revue des études sud-est européennes*, Editura Academiei Române, București, vol. XLIII (2005), nr. 1, pp. 59-69.

66. Velculescu, Cătălina, ,,Narr in Christo (salos, jurodivyj) und die Rumänische tradition", în *Revue des Études Sud-est Européennes*, Editura Academiei Române, București, vol. XLII (2004), pp. 87-98.

67. Velculescu, Cătălina, ,,Nebuni întru Hristos în prelucrări occidentale și posibile ecouri transilvane", în *Acta Mvsei Porolissensis*, Zalău, anul XXVII (2004), pp. 471-486.

68. Vild, Marian, ,,Exegeza biblică ortodoxă - între știință și harismă", în Vild, Marian, Pricop, Cosmin, Mihăilă, Alexandru (eds.), *Lucrările Simpozionului ,,Identitatea ortodoxă a studiilor biblice"*, Editura Universității din București, București, 2017, pp. 221-240.

69. Whittow, Mark, ,,Ruling the Late Roman and Early Byzantine City: A Continuous History", în *Past and Present*, Oxford University Press, Oxford, 1990, nr. 129, pp. 3-29.

70. Wortley, John, ,,The Political Significance of the Andreas-Salos Apocalypse", în *Byzantion*, XLIII (1973), pp. 248–263.

71. ***, ,,Steliana, o nebună pentru Hristos din zilele noastre", în *Familia Ortodoxă*, 2011, nr. 19, pp. 44–47; nr. 20, pp. 43–47.

72. ***, ,,Τὸ σπουργιτάκι τοῦ Θεοῦ: Στέλλα Μιτσακίδου", în *Ἐκκλησιαστικὴ Παρέμβαση Ναυπάκτου*, Ναύπακτος, 2006, τ. 122, pp. 9-11.

5. **Surse web/online:**

1. *Biblia Sacra juxta Vulgatum Clementinam*, https://www.google.ro/books/edition/Biblia_Sacra_Juxta_Vulgatam_Clementinam/AKOBRQAACAAJ?hl=ro.

2. *Dicționarul Academiei Franceze*, https://www.dictionnaire-academie.fr/.

3. *Dicționar grec-englez*, https://babelx.net/ro/dictionar-grec/englez.html.

4. Δημοπούλου, Σεραφείμ, ,,Ο Άγιος Ηρωδίων, Ο νέος Αγιορείτης άγιος", https://www.pemptousia.gr/2021/12/monachos-irodion-o-dia-christon-salos-i-diatages-sta-stichia-tis-fiseos-ke-o-fovos-tou-proskiniti/.

5. *Духовный регламент*, http//www.krotov.info/acts/18/1/1721regl.html.

6. Макарием, *Великия Минеи Четии*, https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Moskovskij/velikie-minei-chetii/.

7. Guran, Petre, ,,Sinuciderea celei de a treia Rome", https://senspolitic.ro/sinuciderea-celei-de-a-treia-rome-i/.

8. Hanson, Ann Ellis, ,,Hippocrates: The Greek Miracle in Medicine", https://www.lovendal.ro/wp52/nebunia-o-istorie-inedita-de-la-neanderthal-la-epoca-moderna.

9. Fourtounas, John, ,,The Elements of Foolishness for Christ in the Sinaite Monk Fr. Ioannis Aleiferis", https://www.johnsanidopoulos.com/2021/12/the-elements-of-foolshness-for-christ.html#more.

10. † Ierothei al Nafpaktei, ,,Steliana, o nebună pentru Hristos din zilele noastre", https://cuviosulgherontie.com/steliana-vrabiuta-lui-dumnezeu-o-nebuna-pentru-hristos-din-zilele-noastre/.

11. Η οσία Σοφία της Κλεισούρας και η δια Χριστόν σαλότητα στην Ορθόδοξη Εκκλησία, https://www.pemptousia.gr/2015/05/i-osia-sofia-tis-klisouras-ke-i-dia-chr/.

12. *Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского*, https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatyh-dvenadtsat-knig.

13. † Kallistos of Diokleia, ,,St. Maximos of Kapsokalyvia and Fourteenth-Century AthoniteHesychasm",https://www.myriobiblos.gr/texts/english/wear_maximos.html.

14. *Le Synaxaire arménien de Ter Israel*,

https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k39430s/f21.item.

15. *L'Histoire ecclésiastique d'Evagre le Scolastique*, , http://www.worldcat.org/identities/lccn-n-79-95423.

16. *Martyrologium romanum*, http://www.liturgialatina.org/martyrologium/17.htm024.

17. Opriș, Dorin, ,,Viața Cuviosului Gherontie cel nebun pentru Hristos", https://cuviosulgherontie.com/.

18. Παύλος Παπαδόπουλος, Διά Χριστόν Σαλότητα και Αγιότητα, https://www.pemptousia.gr/2013/10/dia-christon-salotita-ke-agiotita/.

19. Ρηγινιώτης, Θεόδωρος, ,,Διά Χριστόν σαλοί: οι «περιθωριακοί» άγιοι", https://euxh.gr/theologia/orthodoxia/dia-xriston-saloi-oi-perithoriakoi-agioi.

20. † Timotei Prahoveanul, ,,Gheron Irodion, pustnicul tainic al Muntelui Athos, mistuit de dragostea lui Dumnezeu", https://ziarullumina.ro/opinii/repere-si-idei/gheron-irodion-pustnicul-tainic-al-muntelui-athos-mistuit-de-dragostea-lui-dumnezeu-193029.html.

21. Vasmer, M., Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka, http://vasmer.info/бб/болого/.

22. ,,Viața Sf. Evdochim Vatopedinul", https://doxologia.ro/viata-sfantului-evdochim-vatopedinul

23. ***, Η οσία Σοφία της Κλεισούρας και η δια Χριστόν σαλότητα στην Ορθόδοξη Εκκλησία", https://www.pemptousia.gr/2015/05/i-osia-sofia-tis-klisouras-ke-i-dia-chr/.